ST. MARY'S
COLLEGE LIBRARY
CALIFORNIA

CHARLES R. BASCHAB, PH.D.

SERTILLANGES: THOMAS VON AQUIN

6889
S6
1928

A. D. SERTILLANGES

DER HEILIGE THOMAS VON AQUIN

WITHDRAWN

ST. MARY'S
COLLEGE LIBRARY
CALIFORNIA

50475

BEI JAKOB HEGNER IN HELLERAU

Printed in Germany

WITHDRAWN

ST. MARY'S SEMINARY LIBRARY

Nihil obstat. Budissae, die 11. Octobris 1928.
P. Kretschmer, Can. Capit.

DER HEILIGE THOMAS VON AQUIN

INHALTSVERZEICHNIS

—

Inhaltsverzeichnis

—

Vorwort . . . . . Seite 17

EINLEITUNG

Leben und Werk des heiligen Thomas 23
Offizielles Verzeichnis der Werke des heiligen Thomas 30
Die geistigen Ursprünge des heiligen Thomas 35

I. BUCH: DAS SEIN

Erstes Kapitel: Die Metaphysik als Wissenschaft vom Sein 51
Zweites Kapitel: Die Einteilungen des Seins 55
Die Einheit 60
Die Wahrheit 69
Das Gute 86
Das Übel 94
Drittes Kapitel: Die Prädikamente 101
Potenz und Akt 105
Die Substanz 110
Die Individuation 116
Die Quantität 127
Die Ausdehnung 132
Die Zahl 143
Die Qualität 150
Die Beziehung 154
Tun und Leiden 161

II. BUCH: DER URSPRUNG DES SEINS

Erstes Kapitel: Prolegomena zum Gottesbeweis . . . 177
Die angebliche Evidenz Gottes 178

Der heilige Anselm . . . . . Seite 178
Die angebliche Unbeweisbarkeit Gottes 187
Zweites Kapitel: Der Gottesbeweis – Die fünf Wege 195
Der erste Weg 196
Der zweite Weg 201
Der dritte Weg 205
Der vierte Weg 207
Der fünfte Weg 212
Allgemeiner Rückblick auf die Gottesbeweise . . 218
Drittes Kapitel: Die Natur Gottes 223
Die Einfachheit Gottes 225
Thomas und der Pantheismus 230
Die Vollkommenheit Gottes 233
Über die Ähnlichkeit zwischen den Geschöpfen und Gott 237
Unsre Erkenntnis Gottes 239
Die Lehre von der Analogie 244
Gott als höchstes Gut 253
Die Unendlichkeit Gottes 257
Die Allgegenwart Gottes 260
Noch ein Blick auf den Pantheismus 260
Die Allörtlichkeit Gottes 267
Die Unveränderlichkeit Gottes 268
Die Ewigkeit Gottes 269
Die Einheit Gottes 275
Das Erkennen Gottes 278
Ob Gott etwas anderes als sich selbst erkennt 285
Die Erkenntnis Gottes von den Dingen 289
Allgemeinheit des göttlichen Wissens 295
Das Wissen Gottes und das Unendliche 301
Das Wissen Gottes und die Zufälligkeit der zukünftigen Dinge 305
Das Leben Gottes 312
Der Wille Gottes 316
Der Gegenstand des göttlichen Willens 318

Die Freiheit Gottes . . . . . Seite 323
Die Befolgung des Willens Gottes 328
Die Unveränderlichkeit des Willens Gottes . . 328
Die Liebe in Gott 329
Die Gerechtigkeit Gottes 330
Die Barmherzigkeit Gottes 331
Die Vorsehung Gottes — Die Vorausbestimmung . 332
Die Allmacht Gottes 349
Die Glückseligkeit Gottes 355
Allgemeiner Überblick über die Gotteslehre des heiligen Thomas 357

III. BUCH: DAS ENTSTEHEN DES SEINS

Erstes Kapitel: Der »Anfang« 363
Die Schöpfung 379
Die fortgesetzte Schöpfung 383
Zweites Kapitel: Die Vielheit und die Unterschiedenheit der Dinge 391
Die Einheit der Welt 399
Das Übel in der Welt 401
Der kosmologische Optimismus 417

IV. BUCH: DIE NATUR

Erstes Kapitel: Die Prinzipien der Natur 423
Das substantielle Werden 423
Die Materie 433
Die Form 441
Das Tätige und das Ziel 447
Das akzidentelle Werden — Die Bewegung . . . 458
Der Ort 466
Die Zeit 473
Die relative und die absolute Zeit 480
Zweites Kapitel: Das Unendliche in der Natur 485

Drittes Kapitel: Die Zufälligkeit in der Natur Seite 493
Die Zufälligkeit und die Wahrheit — Das »Fatum« 510

V. BUCH: LEBEN UND DENKEN

Erstes Kapitel: Der allgemeine Begriff des Lebens . . 523
Die tierische Zeugung 533
Ernährung und Wachstum 533
Die Bewegung des Körpers durch die Seele 536
Zweites Kapitel: Die allgemeine Idee der Erkenntnis 545
Materialismus und Idealismus 559
Drittes Kapitel: Die sinnliche Erkenntnis 571
Die Kritik der Sinne 579
Die inneren Sinne 584
Der allgemeine Sinn 584
Einbildungskraft 586
Die sinnliche Urteilskraft 587
Das sinnliche Gedächtnis 592
Die Erinnerung 594
Viertes Kapitel: Der Verstand 599
Die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele . . . 606
Das Fortleben der Seele 610
Der Ursprung der Seele 614
Die sinnlichen Bedingungen der geistigen Erkenntnis 619
Die Herausarbeitung des Allgemeinbegriffs 624
Der tätige Verstand 627
Der Verstand und das Einzelne 635
Das geistige Gedächtnis 636
Das innere Wort — Das Urteil 639
Die Wahrheit und der Irrtum im Urteil 644
Die Wahrheit des Einfachen 653
Die Wahrheit der Prinzipien 656

VI. BUCH: DAS WOLLEN UND DIE TÄTIGKEIT

Erstes Kapitel: Vom Begehrungsvermögen im allgemeinen 665

Die Arten des Begehrungsvermögens . . . . Seite 673
Das sinnliche Begehrungsvermögen — Die Leidenschaften 677
Zweites Kapitel: Der Wille 681
Das notwendige Wollen 681
Drittes Kapitel: Der freie Wille 687
Die Quellen des freien Willens 688
Die »Artbestimmung« und die »Ausübung« 703
Die freigewollte Ausübung 708
Die Bestimmung des Wollens 717
Die Beweggründe des Wollens 731
Die Natur des freien Aktes 745
Die Zufälligkeit in der Natur und die menschliche Freiheit 757
Thomas und der Determinismus 764
Thomas und die noumenale Freiheit 772
Viertes Kapitel: Das menschliche Handeln 781
Das sittliche Prinzip — Die Seligkeit 784
Das menschliche Ideal 788
Der Inhalt des Ideals 792
Die Mittel des Ideals 806
Der Genuß des Ideals 817
Die Anwendungen des sittlichen Prinzips 824

ZUSAMMENFASSUNG

Die Zukunft des Thomismus 829

NACHWORT

Nachwort 841

ANMERKUNGEN

Anmerkungen 867
Anmerkungen zum Nachwort 916

REGISTER

Register 921

DER HEILIGE THOMAS VON AQUIN

JAHRHUNDERTE HABEN DEN HEILIGEN Thomas bewundert. Man hat von seiner Lehre gelebt. Man hat sie fast genau so kommentiert, wie die Lehre jenes *Meisters*, die Thomas mit soviel Ehrfurcht erklärt hat. Eine verhältnismäßig kurze Zeit hindurch hat man ihn geringschätzen zu dürfen geglaubt; aber heute kehrt man wieder mit jenem Interesse zu ihm zurück, das in einem wesentlich historischen Jahrhundert allen großen Versuchen menschlichen Denkens sich zuwendet.

Leider ist Thomas, wie Aristoteles, wenn auch in einem geringern Grad als dieser, zunächst dem modernen Menschen fremd. Die außergewöhnliche Abstraktheit seines Denkens, die Knappheit seiner Formeln und der besondere Charakter seines Wortschatzes verstimmen die Leser. Dazu ist seine Methode schulmäßig und streng; er pflegt die Frage von ihrer »formalsten« Seite aus anzufassen *(formalissime loquitur divus Thomas)*, und das bringt leicht Geister außer Fassung, die gewohnt sind, ihre Gedanken allmählich und Zug um Zug zu entwickeln. Da Thomas seine Lehre in der Regel in einzelne Artikel aufteilt, von denen jeder nur einen kleinen Bruchteil der Wahrheit darstellt, und da die Verbindung der Artikel untereinander nicht immer leicht zu finden ist, hat der »gelegentliche« Leser leicht den Eindruck, die Probleme seien vereinfacht, die Sätze seien an den Haaren herbeigezogen, oder die Lösung berücksichtige nur einen kleinen Teil jener Schwierigkeiten, die sich aus dem Problem ergeben. Gewiß berücksichtigt jeder Artikel nur eine Seite; das übrige findet sich anderswo, wo es vielleicht besser am Platz, wenn auch schließlich ebenso vereinsamt ist, so daß man wirklich zunächst das Gefühl einer

etwas »kurzatmigen« Weisheit hat. Daher kommt jene Unmöglichkeit, den heiligen Thomas gelegentlich zu *konsultieren*. Man muß wirklich sein Schüler werden, muß seine Werke kennen, wie der Förster seinen Wald, muß sehn, wie die Prinzipien, die klein an der Zahl, aber von einer überraschenden Fruchtbarkeit sind, immer wiederkehren, in ihrer Anwendung stets verändert; mit ihnen muß man vor allem vertraut werden und dann mit der Ordnung, die ihre Anwendung bestimmt. Das freilich ist eine Arbeit, der nur wenige sich zu unterziehn Lust verspüren. Wir möchten denen helfen, die es sich nicht verdrießen lassen, in das in seinem letzten Grunde wenig gekannte Werk des »englischen Lehrers« wirklich einzudringen.

Zu diesem Zweck werden wir bei jeder einzelnen Frage vor allem den Geist der Lehre herausarbeiten und nicht so sehr die einzelnen Lösungen in aller Breite behandeln. Wir werden darauf verzichten, zwischen den einzelnen Kapiteln ein äußerliches Gleichgewicht herzustellen; das könnte nur geschehn auf Kosten der Haupttheorien. Gewisse Traktate werden mit ein paar Worten sich erledigen lassen, sei es, daß sie keine wichtigen Erklärungen erfordern, sei es, daß wir Menschen von heute, von andern Sorgen gequält, nur wenig damit anzufangen vermögen, sei es endlich, daß Thomas zur Lösung der betreffenden Frage nichts gerade Bedeutendes beigetragen hat.

Man sieht, in welchem Sinn wir unsere Arbeit anfassen. Unser Ehrgeiz geht dahin, die *Thomisten des Herzens* über den Gegenstand ihrer vielleicht etwas zu sentimentalen Bewunderung aufzuklären. Dann aber möchten wir auch einige Geister gewinnen, die nicht unterrichtet sind über Gesichtspunkte, die sie

zweifellos bewundern — denn welche Lehre bewundert man heute nicht! — aber die sie für überlebt erklären, eben weil sie ihre wahre Bedeutung nicht erkennen. Der heilige Thomas gewinnt, wenn er ganz gekannt wird, ebenso wie der gesunde und unbestechliche Menschenverstand gewinnt, wenn er in den letzten, ewig in der Schwebe bleibenden Fragen einen der tiefsten Geister zum Führer zu wählen nicht verschmäht.

EINLEITUNG

I.

Leben und Werk des heiligen Thomas

DER HEILIGE THOMAS WURDE UM DAS JAHR 1225 auf dem Schloß Rocca-Secca bei Aquino aus dem Geschlecht der Grafen von Aquin, einem der ältesten Italiens, geboren. Im Alter von fünf Jahren kam er, um seine ersten Studien zu machen, in das Kloster von Monte Cassino, dann nach Neapel, wo er die freien Künste und die Philosophie erlernte. Im Jahre 1244 wurde er trotz des heftigsten Widerstandes seiner Familie in den Orden des heiligen Dominikus aufgenommen. Nach verschiedenen Zwischenfällen, die die Chroniken mit besonderm Wohlgefallen erzählen, wurde er 1245 durch den *Magister generalis* des Ordens nach Paris geschickt, wo er die Vorlesungen Alberts des Großen hörte, der damals auf der Höhe seiner Lehrtätigkeit stand. Durch die außerordentliche Schärfe seines Geistes, der von Anfang an in der Entwirrung der schwierigsten Fragen sich auszeichnete, zog er die Aufmerksamkeit auf sich. Albert war in Paris dem berühmten Konvent von Saint-Jacques zugeteilt; dort traf ihn Thomas, und er folgte drei Jahre lang den Vorlesungen Alberts und anderer Lehrer, die damals in großer Zahl in der »Stadt der Philosophen« wirkten. Seine Fortschritte waren so groß, daß man ihn, als 1248 in Köln ein *studium generale* der deutschen Ordensprovinz gegründet und Albert zu dessen Leiter bestimmt wurde, für fähig hielt, dort zu »lesen«, das heißt unter Aufsicht Vorlesungen über die Philosophie, die Heilige Schrift und die Sentenzen zu halten.

Damals entstanden seine ersten Schriften: *De Ente et Essentia; De Principiis Naturae ad Fratrem Sylvestrum* und vielleicht einige *Opuscula*.

1251 oder 1252 finden wir ihn wieder in Paris, wo er bald nachher als *baccalaureus* über die *Sentenzen* las. Der Niederschlag dieser Vorlesungen sind die *Commentaria in IV libros Sententiarum*.

Unruhen an der Universität trugen die Schuld, daß er das Lizentiat, das ihm die eigentliche Lehrtätigkeit eröffnete, erst 1256 erlangte. Man stand damals bekanntlich mitten in dem von Wilhelm von Saint-Amour eröffneten Kampf gegen die religiösen Orden. Aus diesem Kampf stammt die Abhandlung *Contra impugnantes religionem*. Aus derselben Zeit datieren die *Quaestiones disputatae de Veritate*.

1256 wurde Thomas von Aquin *Magister;* er las über die Heilige Schrift und predigte zu gleicher Zeit in Paris. Im Juni 1259 nahm er auf dem Generalkapitel in Valenciennes aktiv teil an der Organisation der Studien in seinem Orden, und am Ende des Jahres kehrte er nach Italien zurück, wo sich der bemerkenswerteste und fruchtbarste Abschnitt seiner wissenschaftlichen Laufbahn abspielte. Im Gefolge der Päpste jener Zeit, die für seinen Charakter und sein Wissen die tiefste Achtung bekundeten, lehrte er nacheinander in Orvieto, Rom und Viterbo und veröffentlichte seine Kommentare zur *Physik*, zur *Nikomachischen Ethik* und zur *Metaphysik* des Aristoteles; auch die *Summa contra Gentiles*, eines seiner größten Werke, stammt aus dieser Zeit, ebenso die *Quaestiones de Anima*, der Kommentar zum Buche *Job*, das *Officium des Heiligsten Sakramentes*, die Abhandlung *Contra errores Graecorum*, die *Catena aurea* und einige *opuscula*. Die *Quaestiones Disputatae de Anima* et *de Potentia* verteilen sich über die ganze Zeit dieses Aufenthaltes in Italien; als 1265 Clemens IV. zum Papst gewählt worden war, gab Thomas sich an die *Summa theologica*. Von 1265 bis

1269 schrieb er die beiden ersten Teile (*Ia* und *Ia IIae*), und ohne seine Kraft völlig in Anspruch zu nehmen, wird die Abfassung dieses Werkes von nun an seine Hauptbeschäftigung.

1268 wieder nach Paris berufen, weilte er bis 1272 an der Universität, indem er von neuem die Leitung übernahm. Er schrieb die *Quaestiones de Virtutibus*, vielleicht auch die Kommentare zum *Johannesevangelium* und zu den *Paulusbriefen;* wahrscheinlich den unvollendeten Kommentar zu *Perihermeneias*, sicher die Fortsetzung der in Italien begonnenen *Summa theologica* und die ersten *Quaestiones quodlibetales* (6 oder vielleicht 5). Ein oder zweimal im Jahr, zu Ostern oder zu Weihnachten fanden außergewöhnliche Disputationen statt, die *quodlibetae* hießen. Die *magistri* oder unter ihrer Leitung die *baccalaurii* übernahmen es, auf Fragen, die ihnen über irgendeinen Gegenstand gestellt wurden, zu antworten. Am nächstfolgenden oder einem spätern Tag nahm jeder Lehrer im Interesse seiner Schüler die gestellten Fragen und die vorgebrachten Schwierigkeiten noch einmal auf, um ihnen in einer möglichst logischen Ordnung eine definitive Lösung zu geben. Aus diesen scholastischen Übungen, die *determinationes* genannt wurden, entstanden zahlreiche Schriften, die unter dem Namen der *Quodlibeta* auf uns gekommen sind.[1] Die des heiligen Thomas waren zu allen Zeiten berühmt.

1272 verließ der heilige Thomas Paris. Die Universität, die über seinen Verlust untröstlich war, drängte heftig auf seine Rückkehr. Zu diesem Zweck ging ein Brief voll Verehrung und Bewunderung an das Generalkapitel in Florenz. Aber die Wünsche Karls, des Bruders des heiligen Ludwig, der König beider Sizilien war, wogen bei den Oberen des heiligen

Thomas schwerer, und so kam er nach Neapel, wo er den erzbischöflichen Stuhl zurückwies, um den Lehrstuhl der Theologie besteigen zu können, den er bis zu seinem Tode nicht mehr verlassen sollte.

Nach dieser Rückkehr aus Paris begann Thomas den dritten Teil der *Summa theologica*, den er bis zu dem Traktat *de partibus poenitentiae* fortführte. Das Hauptwerk des heiligen Thomas sollte so für immer unvollendet bleiben; der Verlust für die Wissenschaft ist groß genug, wenn man auch glücklicherweise sagen darf, daß er uns nicht eines wirklichen Hauptstückes der thomistischen Lehre beraubt hat. Denn ein Ergänzungsband *(supplementum)*, wahrscheinlich von der Hand des Reginald von Piperno, der auf dem Kommentar zum vierten Buch der *Sentenzen* fußt, sollte schon früh die Lücke ausfüllen: er gleicht den kleinen, in aller Eile erbauten Glockentürmchen, die an gewissen Bauwerken der Vergangenheit die großen gotischen Türme krönen.

In diesem letzten Lebensabschnitt entstand noch eine ganze Reihe von Werken: Der Kommentar zu *De Anima* (zweites und drittes Buch; das erste wurde nach den Vorlesungen des Thomas von Reginald von Piperno redigiert); die *Parva Naturalia: de Sensu et Sensato*, *de Memoria et Reminiscentia*, *de Somno et Vigilia*, *de Somniis* (zweifelhaft), *de Divinatione per Sumnum* (zweifelhaft); der Kommentar zur *Meteorologie* (nur die zwei ersten Bücher, das dritte ist von Peter von Auvergne, das vierte von einem unbekannten Schüler); der Kommentar über das Buch *de Causis*, eine von den Arabern aus Proklus ausgezogene und nach deren Text ins Lateinische übersetzte Schrift; der Kommentar zur *Politik des Aristoteles* (höchstens die vier ersten Bücher, das übrige ist von Peter von Auvergne); der Kommentar zu *de Coelo et Mundo*

(bis zur achten Lektion des dritten Buches, der Rest ist von Peter von Auvergne); endlich der Kommentar zu *de Generatione et Corruptione*, wahrscheinlich die letzte philosophische Schrift des Meisters.

Vom Dezember 1273 an schwieg Thomas; seine Kräfte waren erschöpft, und seine Gedanken richteten sich nur noch auf die ewigen Dinge. Gegenüber dem, was er nur ahnend schaute, erschien ihm alles, was er geschrieben hatte, als nichts mehr; er hatte nicht länger den Mut, mit vieler Mühe philosophische Theorien auseinanderzusetzen, die ihm nur noch wenig galten. In seiner Jugend hatte er aus ganzer Seele an die Philosophie geglaubt. Nun, da er dem Ende sich nah fühlte, ergriff, wie es scheint, diesen großen Denker eine tiefe Entmutigung: er ist des Fragens müde geworden. Und mit fast lächelnder Verwunderung sieht er zurück auf das Schauspiel, das ihm der Streit der Prinzipien und der Kampf der Systeme einmal bereitet hat. Es ergreift ihn — in der einem philosophischen Genie gemäßen Form — die Melancholie aller großen Seelen. Er war durch nichts mehr zu bewegen, auch nur noch eine Zeile zu schreiben.

Im Januar 1274 reiste er, gerufen von Gregor X., zum Konzil von Lyon; er stieg bei seiner Nichte, Franziska von Aquin, auf der Durchreise ab und ließ sich, da er sich krank und dem Tod nahe fühlte, in das Kloster der Zisterzienser zu Fossanuova bringen. Noch einen Monat lang lebte er dahin, ein wenig diktierend und viel betend, vor allem aber die Mönche durch seine Geduld erbauend. Als er den Tod herankommen spürte, bat er um die Sakramente. Drei Tage später, am 7. März, starb er, ruhig und friedlich, im Alter von 48 Jahren.

Thomas schrieb noch ein paar eigentliche Werke und

verschiedene kleinere Schriften, die sich nicht genauer datieren lassen. Bevor er Paris verließ, hatte er, wie der Brief der Artistenfakultät an das Generalkapitel des Ordens (1274) bezeugt, an eine Erklärung des *Timäus* gedacht, ferner an einen Kommentar zum *Simplizius* und an eine Abhandlung *De aquarum conductibus et ingeniis erigendis*.

Schon zu seinen Lebzeiten waren der Ruhm und der Einfluß des heiligen Thomas außerordentlich. Weniger volkstümlich als Albert der Große, den seine Entdeckungen in der Physik in den Ruf eines Magiers gebracht hatten, teilt er doch mit diesem die Ehre, von seinen Zeitgenossen im gleichen Rang mit den alten Autoritäten zitiert zu werden, was im 13. Jahrhundert etwas Außergewöhnliches war. »*Allegantur sicut auctores*«, sagt eifersüchtig Roger Bacon, und auch ihr heftigster Gegner, Siger von Brabant, bezeichnet sie als »*praecipui viri in philosophia, Albertus et Thomas*«.[1] Doch von ihnen beiden tritt für die Nachwelt Thomas immer stärker in den Vordergrund, jener ruhige und geduldige Geist, den man im Anfang den »großen, stummen Ochsen von Sizilien« genannt hatte. Daher haben die Jahrhunderte jener Bewegung, die von ihnen beiden gemeinsam ausgegangen ist, den Namen Thomismus gegeben.

Von seinen Zeitgenossen wurde Thomas »der große Meister«[2] genannt. Auf ihn wurde das Wort des Evangeliums angewandt: »Ihr seid das Salz der Erde«. Die großen Männer des politischen Lebens, die in der Regel nur anerkannte Namen kennen, beeiferten sich, ihn zu ehren; sie beriefen ihn als Professor und verfolgten seine Veröffentlichungen mit der größten Aufmerksamkeit. Die Päpste bestürmten ihn mit Forderungen; die Universitäten rissen sich um ihn; die von Paris, die ihn, solang sie ihn besaß, geehrt,

und als sie ihn verloren, zurückgewünscht hatte, feierte ihn, als er tot war, in einer fast überschwenglichen Weise. In einem bei Gelegenheit seines Todes an das Generalkapitel geschriebenen Briefe nannte ihn die Artistenfakultät »einen leuchtenden Morgenstern, ein Licht für die ganze Welt, ja jenes große Licht, das gesetzt ist, den Tag zu erleuchten« *(stellam matutinam praeeminentem in mundo, jubar in lucem saeculi, immo, ut verius dicamus, luminare majus, quod praeerat diei).* Ihn habe die Vorsehung der Welt nur aus einem besondern Gunsterweis und nur für eine kurze Zeit gegeben *(conditorem naturae ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse);* doch, wenn man an das denke, was er auf Erden war, möchte man glauben, die Natur habe ihn für immer gegeben, damit er ihre Geheimnisse offenbare *(eum videbatur simpliciter posuisse natura ad elucidandum ipsius occulta).*[1] Ein solches Lob aus dem Munde der philosophischen Fakultät der ersten Universität der Welt beweist die Bewunderung des Jahrhunderts für die Werke seines Geistes und zugleich das Bewußtsein für seine Überlegenheit, das er trotz all seiner fast sprichwörtlichen Bescheidenheit geweckt hatte, ein Mann, der sicherlich zu den größten gehört, die jemals etwas über Philosophie geschrieben haben.

Im Anschluß an diesen kurzen Überblick geben wir das offizielle Verzeichnis der vollständigen Werke des heiligen Thomas, deren Entstehungszeit wir (soweit es möglich ist) in dem Lebensabriß zu geben versucht haben. Wenn wir im Verlauf dieser Arbeit auf zweifelhafte oder sogar sicher apokryphe Werke verweisen, so ziehen wir diese Texte nur als Kommentar oder als besonders glücklichen Ausdruck einer auch sonst bekannten Lehre heran.[2]

Offizielles Verzeichnis der Werke des heiligen Thomas

(Auszug aus dem Heiligsprechungsprozeß)[1]

I.

1. *Primo, Contra impugnantes Dei cultum et religionem, contra Magistros Parisienses, tempore Alexandri Papae IV.*
2. *De operationibus occultis, ad quemdam militem ultramontanum.*
3. *Item. In quibus potest homo licite uti judicio astrorum, ad eundem.*
4. *De principiis naturae, ad fratrem Silvestrum.*
5. *De regno, ad regem Cypri.*
6. *De substantiis separatis, ad fratrem Raynaldum de Piperno.*
7. *De rationibus fidei, ad cantorem Antiochenum.*
8. *De perfectione vitae spiritualis, contra magistrum Geraldum.*
9. *Contra doctrinam retrahentium a religione, contra Geraldos.*
10. *De sortibus, ad Dominum Jacobum de Tolongo.*
11. *De forma poenitentiae absolutionis sacramentalis, ad Magistrum Ordinis.*
12. *Contra errores Graecorum, ad Urbanum Papam.*
13. *Declaratio triginta sex Quaestionum, ad lectorem Venetum.*
14. *De regimine Judaeorum, ad Ducissam Brabantiae.*
15. *Declaratio Quadraginta trium Quaestionum, ad Magistrum Ordinis.*
16. *Declaratio sex quaestionum ad lectorem Bisuntinum.*
17. *De ente et essentia, ad fratres socios.*

18. *De mixtione elementorum, ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.*
19. *De motu cordis ad eundem.*
20. *De unitate intellectus, contra Averroistas Parisienses.*
21. *De aeternitate mundi, contra murmurantes.*
22. *Expositio circa Primam decretalem De Fide catholica et Summa Trinitate;*
23. *et secundam Damnamus, ad Archidiaconum Tudertinum.*
24. *(fol. 58 v.) De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae, ad Archiepiscopum Panormitanum.*
25. *Brevis compilatio theologiae, ad fratrem Raynaldum de Piperno.*

Supradicta omnia vocantur opuscula.

II.

Tot etiam alia opera edidit, quorum exemplaria sunt Parisius, videlicet.

26. *Quatuor libros super Sententiis.*
27. *Tres partes Summae.*
28. *De Quaestionibus disputatis, partes tres. Unam disputavit Parisius, scilicet (a) De Veritate; aliam in Italia, scilicet (b) De potentia Dei, et ultra; aliam secunda vice Parisius, scilicet (c) De virtutibus et ultra.*
29. *Undecim quodlibet disputata.*
30. *Opus contra Gentiles, quod continet quatuor libros.*
31–34. *Glossas super quatuor Evangelia.*
35–38. *Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram.*
39. *Super Epistulam ad Romanos.*
40. *Super Epistulam ad Corinthios.*

41. *Super Isaiam.*
42. *Super Jeremiam.*
43. *Super Threnos.*
44. *Super Cantica.*[1]
45. *Super Dionysium De divinis nominibus.*
46. *Super Boethium De hebdomadibus.*
47. *Super Boethium De Trinitate.*
48. *De fide et spe, ad fratrem Raynaldum de Piperno.*[2]
49. *Super primum perihermenias.*
50. *Super librum Posteriorum.*
51. *(fol. 59.) Super librum Physicorum.*
52. *Super libros De Caelo tres.*
53. *Super primum librum De Generatione.*
54. *Super duos libros Metheororum.*
55. *Super secundum et tertium De Anima.*
56. *Super librum De Sensu et Sensato.*
57. *Super librum De Memoria et Reminiscentia.*
58. *Super librum De Causis.*
59. *Super Metaphysicam.*
60. *Super librum Ethicorum.*
61. *Super Politicam, libros quatuor.*

III.

Si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem, vel praedicantem, puta:

62. *Lecturam super Paulum ab XI capitulo primae Epistolae ad Corinthios usque ad finem; quam recollegit frater Raynaldus de Piperno socius ejus.*
63. *Item, lecturam super Johannem, qua non invenitur melior; quam recollegit idem frater Raynaldus, sed correxit eam frater Thomas.*

64. *Item, lecturam super quatuor nocturnos Psalterii; idem.*
65. *Collationes De Pater Noster, et*
66. *Credo in Deum.*
67. *Dominicales aliquas, et festivas et quadragesimales.*
68. *Collationes De decem praeceptis; frater Petrus de Andria.*
69. *Lecturam super Matthaeum idem frater Petrus, quondam scolaris Parisiensis, quae defectiva est.*
70. *Lecturam super primum De Anima; frater Raynaldus de Piperno.*

II.

Die geistigen Ursprünge des heiligen Thomas

—

AUCH IM HOHEN MITTELALTER HAT WIE IN ihren Anfängen die europäische Kultur von der Antike das Wesentliche ihrer politisch sozialen Begriffe übernommen; wie sie durch die Renaissance von der Antike den Geist ihrer Literatur und Kunst empfangen sollte, so empfing sie von ihr im 12. und 13. Jahrhundert durch die Vermittlung der großen Geister Griechenlands ihre Wissenschaft und ihre Philosophie.[1]

Schon im 9. Jahrhundert hatte diese Übertragung griechischen Blutes in die Adern der neuen Kultur begonnen; aber die Mittel waren zu beschränkt, als daß man damit sehr weit gekommen wäre. Bloß der Logik und einigen damit zusammenhängenden metaphysischen Fragen, so der des *Universale*, die freilich, wenn man sie im weitesten Sinne nimmt, die gesamte Spekulation in sich befaßt, waren bis dahin die philosophischen Traditionen der Griechen zugute gekommen. Nur das *Organon* des Aristoteles war bekannt.

Von den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts an aber verbreiterte sich plötzlich dieser Einfluß dank der arabischen Wissenschaft, deren Arbeiten die Ideen, die sie selbst den Griechen entlehnt hatten, bekannt machten, erweiterten und für die Zeit selbst lebendig werden ließen. Ein paar Denker von großer Weite des Blickes (unter denen der heilige Thomas Avicenna, Avempace, Avicebron, Algacel und vor allem Averroes zitiert) waren es, die Europa in den Aristotelismus einführten. Ihnen war es zu danken, daß

Aristoteles nun nicht mehr bloß als Logiker, sondern als Metaphysiker und als Physiker studiert wurde. Freilich vollzog sich diese Erneuerung der philosophischen Wissenschaft nicht ohne Kampf und auch nicht ohne eine gewisse Gefahr für das christliche Denken, das damals die Geister beherrschte. Jede einigermaßen bedeutsame Neuerung in der Lehre ruft immer eine Krisis hervor; denn bei der Verschiedenheit der Geister, von denen die einen in einer solchen Situation zu sehr nach vorwärts drängen, die andern dagegen hemmen, ringt sich die Wahrheit nur langsam und unter Schwierigkeiten durch. Damals erregte eine ganze Gruppe, die — berauscht von der neuen Wissenschaft und die religiöse Autorität vergessend oder verachtend — den Arabern blind bis in ihre tollsten Verirrungen hinein folgte, sehr starke Bedenken. »Viele von den Parisern«, sagte Albert der Große, »sind nicht der Philosophie gefolgt, sondern den Sophismen«.[1] Fragen von der höchsten religiösen und moralischen Bedeutung waren in diesen Kampf, der im Namen der Autorität des Aristoteles aufgenommen war, verwickelt: die Thesen über die Natur Gottes, über seine Beziehungen zur Welt und über die Vorsehung; dann in der Lehre vom Menschen das Problem der geistigen Seele, von der Averroes und seine Schüler behaupteten, sie sei »eine in allen«, wodurch folgerichtig die menschliche Persönlichkeit und die Unsterblichkeit aufgehoben wurde — das waren, um nur die Hauptpunkte zu nennen, die Stellen, die große Gefahren für den christlichen Glauben in sich bargen. Darüber hinaus aber machte der Geist dieser Philosophie selbst sie in den Augen ängstlicher und auf jeden Fall wenig weitsichtiger Menschen verdächtig, die die Möglichkeit einer Umformung des Systems überhaupt nicht in Betracht zu ziehen ver-

mochten. Die ausschließliche Begründung dieser — allem Mystizismus fernen — Philosophie auf die Vernunft, ihr ausgesprochen areligiöser Charakter, der sie von den brennendsten menschlichen Problemen absehn ließ, die Stütze endlich, die sie durch ihre völlig unabhängige Methode der stolzen Vernunft gewährte: das war in den Augen dieser Geister genug, um die Gewissen zu verwirren.

Schon im Jahre 1210 hatte sich die kirchliche Autorität geregt. Eine erste Verurteilung wurde ausgesprochen durch das damals von Peter von Corbeil in Paris vereinigte Konzil der Kirchenprovinz von Sens. Der Legat Robert von Courçons erneuerte dieses Urteil, unterschied aber dabei zwischen der Logik, deren Bedeutung für die Bildung des Geistes er anerkannte — zumal da sie als reines Hilfsmittel keinerlei Entscheidung über die großen metaphysischen Behauptungen in sich schloß —, und auf der andern Seite zwischen der Physik und Metaphysik, die er wegen des offensichtlichen Mißbrauchs, zu dem sie Anlaß gaben, als verdächtig bezeichnete. Im Jahre 1231 trat eine Entspannung ein, indem Gregor IX. das Verbot dieser Werke nur als vorläufig, das heißt »bis zur Reinigung« gültig erklärte. Drei Doktoren in Paris wurden mit der Prüfung der verdächtigen Bücher beauftragt, damit das Gute in ihnen ohne Gefahr zum Gegenstand der Erforschung gemacht werden könne.

Aber wie sollte man den Aristoteles »reinigen«! Man könnte von seinen Prinzipien genau dasselbe sagen wie von der menschlichen Seele: sie sind ganz in dem Ganzen und in jedem Teil. Wer sie mißverstehn will, findet überall die Gelegenheit, sich zu verirren, und eine »Reinigung« würde schließlich die verbotene Frucht nur noch verlockender machen. Nur ein kritischer Kommentar konnte hier zum Ziele führen,

und so kam es, daß, nachdem der Versuch der Revision fruchtlos geblieben war, dieser zweite Weg von selber beschritten wurde, einmal dank der von der Kirche tatsächlich geübten Duldung, dann aber vor allem dank jener geistigen Regsamkeit, die von der damals auf ihrer Höhe stehenden Dominikanerschule entwickelt wurde, deren Leuchten — freilich ungleich an Glanz — Albert der Große und sein Schüler Thomas von Aquin waren.

Albert, der seine großen Arbeiten gegen 1245 begann, nahm sich nach seinem eignen Wort vor, die Werke des Aristoteles den Lateinern verständlich zu machen *(omnes has partes facere Latinis intelligibiles)*.[1] Er war der erste Pionier des Werkes, dessen großer Meister Thomas wurde. Albert hatte die einfache und doch von so wenigen verstandene Wahrheit begriffen, daß man mit einer großen wissenschaftlichen Strömung nicht anders fertig wird, ihre Gefahren nicht anders wirklich bannt, als indem man sie gewissermaßen umzingelt und umschließt, nicht aber direkt bekämpft. Abgesehn davon, daß diese letztere Taktik ungerecht ist und viel menschlich Gutes zerstört, ist sie auch überaus unklug: man hält den Wind nicht auf, wenn er weht, und das Meer kümmert sich um keine Dämme. Man kann die kosmischen Kräfte einfangen, aber man kann sie nicht unterdrücken; genau so ist es mit den großen geistigen Kräften.

Unter den Gegnern befanden sich die Anhänger des platonischen Augustinismus, der damals herrschte und dem auch nach dem Einsetzen der thomistischen Bewegung noch viele treu blieben.[2] Daneben gab es noch anti-dialektische Mystiker, die die Philosophie überhaupt für unnütz hielten und als gefährlich am liebsten aus der Welt der Religion verbannten. Gegen sie war Albert von einer Ungeduld, die an Zorn

grenzte. »Leute, die nichts wissen,« so schrieb er, »wollen mit allen Mitteln gegen den Gebrauch der Philosophie ankämpfen, besonders bei den Predigerbrüdern, unter denen es keinen gibt, der ihnen Widerstand leistet. Sie sind wie unvernünftige Tiere, die lästern, was sie nicht verstehn«.[1] Bald aber sollte sich »bei den Predigerbrüdern« einer finden, der ihnen widerstand — mit jener ruhigen Beharrlichkeit, an der schließlich alles zerbricht. Thomas von Aquin sollte ohne jeden Ausbruch des Zornes, allein durch die Kraft seines Geistes und seiner Geduld die Lästerer der großen peripatetischen Philosophie überwinden. Keine — noch so heilige — Gewohnheit vermochte den Antrieb aufzuhalten, den er dem Denken seiner Zeit gab. Er sollte nicht ohne Vorgänger sein, aber von seinen Zeitgenossen sollte ihm keiner gleichkommen; denn selbst Albert der Große sollte eines Tages neben ihm nur ein Schüler sein.[2] Er sollte in die Tiefe hinabtauchen, während Albert an der Oberfläche geblieben war. Er sollte wirklich den Aristoteles dem christlichen Dogma »angleichen«, während Albert ihn bloß »benutzt« hatte.

Zugleich sollte er — weit entfernt, bei den Vertretern des Augustinismus Anstoß zu erregen — alles Wertvolle von Augustin annehmen und im Grunde augustinischer sein als sie selbst. Die mehr sammelnde und popularisierende Tätigkeit des Meisters von Köln sollte einer strengen Systematik des Denkens Platz machen. Die Kristallisation sollte an die Stelle der Analyse treten, und die Synthese sollte sich vollenden; Thomas, der den Aristoteles zu seinem Plato und seinem Sokrates machte, sollte für die Bewegung seiner Zeit und der vorhergehenden Epoche das sein, was Aristoteles selbst für die griechische Philosophie gewesen war: er sollte sie zusammenfassen, indem

er die Verdichtung und methodische Darstellung der Probleme bis an die äußerste, damals mögliche Grenze trieb.

Hier liegen die geistigen Ursprünge des heiligen Thomas von Aquin: er ist hervorgegangen aus einer Zeit des Kampfes, in der Aristoteles und die Araber auf der einen Seite, der heilige Augustin und die Mystiker auf der andern Seite gleich ausschließliche Anhänger fanden und die christliche Gedankenwelt mit gleich bedenklichen Gefahren bedrohten. Thomas hat in sich eine Berufung zur Versöhnung gefühlt und es sich in der Philosophie zur Hauptaufgabe gestellt, das System des Aristoteles, dessen Bedeutung er begriffen hatte, zu erneuern, um es dann in der Theologie auf die rationale Erfassung des Dogmas anzuwenden.

Die erste unumgängliche Voraussetzung für diese Arbeit war der Besitz eines Textes. Bis dahin hatte man, um Aristoteles zu studieren, nichts anderes als ins Lateinische übertragene — und darum zweifach verdorbene — arabische Übersetzungen. Wenngleich Thomas des Griechischen nicht ganz unkundig war, so scheint er doch nicht so viel Kenntnis davon gehabt zu haben, daß er eine Übersetzung hätte entbehren können; allein auch wenn er selbst eine solche Kenntnis gehabt hätte, so wäre es ihm doch seiner wenig gebildeten Umgebung gegenüber unmöglich gewesen, den Urtext seinem Kommentar zugrunde zu legen. Eine neue Übersetzung war also eine Notwendigkeit. Vielleicht liegt hier auch der Grund dafür, daß Thomas, der schon von seinen ersten Arbeiten an den Aristoteles benutzte, seine eigentlichen Kommentare erst sehr spät in Angriff nahm.

Bei diesen philologischen Aufgaben war sein Mitar-

beiter Wilhelm von Moerbecke. Dieser weilte zugleich mit ihm in Rom, wahrscheinlich auf Geheiß der Päpste, und er stellte seine Gelehrsamkeit in den Dienst eines Werkes, das ohne ihn nicht zu Ende gebracht werden konnte. Die Arbeitsweise des heiligen Thomas als Kommentator schien seinen Zeitgenossen von einer bemerkenswerten Neuartigkeit zu sein *(quodam singulari et novo modo tradendi utebatur)*.[1] Diese bestand darin, daß er mit seiner, in gleicher Weise peinlich analytischen und großzügig synthetischen Methode auf der einen Seite den Text preßte, um auch die feinsten Nuancen herauszubringen, was Albert der Große nicht vermocht hatte, und auf der andern Seite in einer Folge von Synthesen alle die großen Zusammenhänge entwickelte, die Averroes vollständig vernachlässigt hatte. Wenn man Thomas mit diesen beiden vergleicht, so sieht man seine erdrückende Überlegenheit: er war unendlich viel exakter als der erste und viel geschlossener als der zweite,[2] unvergleichlich klarer aber als beide zusammen und als alle, die ihm folgten. Thomas ist der Schöpfer der Buchstaben-Exegese des Mittelalters. Er ist der großzügigste und zugleich der genaueste der Kommentatoren. Daher haben ihn mehrere seiner Zeitgenossen »*expositor*« genannt, so wie er den Averroes »*Commentator*« genannt hat. Das erste ist noch mehr berechtigt als das zweite; denn was Thomas von seinem Autor hat geben wollen, das ist wirklich eine ebenso vollständige wie getreue *Exposition*. In seinen Vorlesungen erscheinen die Analysen zunächst als langweilig. Für uns gehetzte und ungeduldige Menschen wollen diese Einteilungen und Unterteilungen gar kein Ende nehmen. Allein, wer wirklich einmal einen solchen Text, der auf der einen Seite, wie Boethius sagt, »voll von höchsten Gedanken«

(sublimibus pressus sententiis) und auf der andern Seite »voll von Dunkelheiten« *(multis obscuritatibus involutus)* ist, ins Auge faßt, der wird dem Verfasser dankbar sein für die Sorge, die er auf seine Analysen verwendet. Manch ein berühmter Übersetzer und Erklärer behandelt den Aristoteles wie einen Journalisten, der auf jeder Seite nur einen einzigen Gedanken entwickelt; Thomas sieht ihrer zwei in jedem Adjektiv, und wenn man genauer zusieht, sind sie auch da. Freilich mit unsern modernen Hilfsmitteln, mit unsern verbesserten Texten, mit unserer vollständigeren Kenntnis der Umwelt und der Vorgänger des Aristoteles können wir vieles besser machen. Aber wo ist der Geist, der ebenso scharf und tief wie bescheiden und selbstlos — von seiner Jugend an mit Aristoteles vertraut und von einer reichen Traditon getragen — sich damit zufrieden gibt, einfach die Gedanken eines andern wiederzugeben, ohne an sich selbst zu denken? Man darf wohl sagen, daß trotz aller Gelehrsamkeit unseres Jahrhunderts, die Unersetzbares zum Verständnis des Aristoteles beigetragen hat, Thomas auch noch für uns der *expositor* schlechthin bleibt, in dessen Bahnen man — abgesehn von einigen strittigen Punkten — keine Gefahr läuft, irre zu gehn.

Alle diese Arbeiten am Text waren indessen für Thomas nur Vorbereitung. Für ihn handelt es sich darum, die Lehre des Aristoteles »fruchtbar zu machen«. Fruchtbar machen aber heißt nicht, sich ihr ausliefern. Wenn man einzelnen Kritikern glauben wollte, so hätte Thomas das letztere getan, und er wäre (wie übrigens sein ganzes Jahrhundert) nur ein Philosoph aus zweiter Hand. Nichts ist falscher als das.[1] Den wahren Grund für die Neigung der großen Scholastiker für die Philosophie des Aristoteles hat Albert der Große sehr deutlich ausgesprochen, wenn er

schreibt: »Wir sagen mit Averroes, daß es keinen andern Grund für die Peripatetiker gegeben hat, in den meisten Dingen den Bahnen des Aristoteles zu folgen, als den, daß seine Ansichten am besten den Sachverhalten gerecht werden *(quia pauciora vel nulla inconvenientia sequuntur ex dictis ejus)*.[1] Diese Worte sind bemerkenswert. Es handelt sich für den Philosophen darum, das Leben in ein System zu bringen, die Welt in abstrakten Begriffen auszudrücken, die — zunächst zu einzelnen Urteilen, dann zu immer fortschreitenden Synthesen verbunden — soweit es möglich ist, die vagen Beziehungen der Dinge ausdrücken sollen. Wenn man eine Seite zu stark betont, verfälscht man leicht das ganze Bild. Daß nichts gefälscht erscheint, daß jede Masche an ihrem Platz ist, jeder Knoten geschlungen, wie es der Ordnung des Ganzen entspricht, jeder Faden so gespannt, daß sich wirklich an ihn bindet, was offenbar in den Dingen an ihn gebunden zu sein scheint, das ist eines der sichersten Zeichen der Wahrheit. Ein System, in dem nichts »unpassend« erscheint, in dem die allgemeinen Gegebenheiten wirklich ernst genommen und aufs beste in Verbindung gebracht sind, verrät sich schon selbst als die wahre menschliche Philosophie.

Das eben glaubten die großen Lehrer des Mittelalters in der Philosophie des Aristoteles zu sehn. Was sie vor allem bestach, das war der *wissenschaftliche* Charakter dieser Philosophie, die Exaktheit der Beobachtung der grundlegenden Erfahrungstatsachen, die methodische Entwicklung der aus ihnen sich ergebenden Folgerungen und endlich die wissenschaftliche Strenge der ganzen Haltung und der so bewußt ganzheitliche Zug des gesamten Systems.

Im übrigen sind die Scholastiker keineswegs jene

Sklaven des Aristoteles, als die man sie oft darzustellen liebt. Mit einer wirklichen Heftigkeit hat Albert der Große seine volle philosophische Unabhängigkeit betont und verteidigt. »Die Voreingenommenheit einzelner gegenüber gewissen Autoren«, sagt er, »hat gar keinen Sinn. Nur die Pythagoräer sind in allen Dingen der Meinung ihres Meisters gefolgt. Die andern nehmen gerne die Meinungen auf, woher sie auch kommen, vorausgesetzt, daß sie in sich begründet sind. Die Wirkursache liegt ja außerhalb der Sache, und diese darf nicht nach jener beurteilt werden«.[1] »Es ist schmählich,« schreibt er an einer andern Stelle, »in der Philosophie etwas vorzubringen, ohne zugleich die Gründe dafür aufzuzeigen«, und dieser Satz ist um so bemerkenswerter, als es sich an der Stelle, wo er steht, um ein Dogma handelt[2].

Thomas ist ruhiger im Ausdruck, aber nicht weniger entschieden in der Sache. »Der Autoritätsbeweis ist der schwächste von allen«, wiederholt er immer wieder.[3] Der Philosoph »nimmt die Beweisstücke, die man ihm vorlegt, nicht um der Autorität derer willen an, die sie darlegen *(propter auctoritatem dicentium)*, sondern um der Gründe willen, die das Gesagte stützen *(propter rationem dictorum)*; darum nimmt er das richtig Gesagte an und das andere weist er zurück«.[4] Darum kommt es ihm gar nicht so sehr darauf an, sich auf das Genaueste über die Gedanken anderer als solcher zu unterrichten, denn, »das Studium der Philosophie«, sagt er, »zielt nicht darauf hin, zu wissen, was der oder jener gedacht hat, sondern, welches der wahre Sachverhalt ist«.[5] Er hat das Gefühl für die große Überlegenheit des Aristoteles über alle alten Philosophen, Plato eingeschlossen; bei Gelegenheit äußert er sich darüber; immer aber zieht er die Folgerungen daraus, und man kann überall

sehn, wie schwer für ihn eine klare Meinung des Aristoteles wiegt; doch die Annahme einer solchen Lehre ist ihm durch niemand aufgezwungen, und ein etwaiger Vorwurf in dieser Hinsicht erledigt sich schon durch den Hinweis darauf, daß gerade die Verteidigung des Aristoteles in der damaligen Situation das Zeichen einer außergewöhnlichen Selbständigkeit war. Übrigens bleibt Thomas, wenn er den Aristoteles zur Grundlage nimmt, nicht bei ihm stehn. Er benutzt auch Plato, sei es direkt (er wollte ja den *Timäus*[1] kommentieren), sei es indirekt über Augustin[2], Proklus[3], Boethius, die Araber und Aristoteles selbst[4]. In der Moral verdankt er vieles den Stoikern. Ja er scheut sich nicht, von Aristoteles abzurücken, wenn er es aus guten Gründen für notwendig hält. Wenn das nicht öfter der Fall ist, so liegt das wohl an der außergewöhnlichen Sicherheit eines Geistes, dessen deduktive Kraft es dem, der einmal seine Prinzipien angenommen hat, kaum mehr möglich macht, sich seinen Folgerungen zu entziehen.

Wenn dem heiligen Thomas in bezug auf seine Stellung zu Aristoteles von seiten mancher Kritiker Unrecht geschieht, so liegt das daran, daß diese Kritiker in zwei Klassen zerfallen: erstens jene, die wohl den Aristoteles, aber nicht den heiligen Thomas kennen, und die darum über die wirkliche Bedeutung des Aquinaten nicht zu urteilen vermögen, und zweitens jene, die den Aristoteles nur aus Thomas selber kennen und so immer in Versuchung sind, dem einen zuzuschreiben, was dem andern gehört.

Wir glauben: wenn Aristoteles wieder auf die Welt käme, würde er sicherlich nicht alles unterschreiben, was Thomas gesagt hat; aber weit entfernt, ihn des Plagiats anzuklagen, empfände er jene tiefste Freude des Geistes, die es gibt: die nämlich, verstanden

worden zu sein und sich selbst übertroffen zu sehn in dem Geist eines solchen Schülers.

Wir wagen sogar zu sagen, daß Thomas in einem gewissen Sinne aristotelischer ist als Aristoteles selbst, und daß dieses *Mehr* ihm in der Geschichte des menschlichen Denkens einen persönlichen Wert und eine Unabhängigkeit gibt, die einander fast gleich sind. Durch die Größe seines Geistes wuchs Aristoteles über eine — das darf selbst angesichts Platos gesagt werden — ihm weit unterlegene Welt hinaus; er fand sich bedrängt durch tausend neue Fragen, gequält von ungeheuern, heute noch nicht gelösten Problemen; da ist es kein Wunder, daß er seine Prinzipien nicht voll zu entfalten vermocht hat. Daher kommt es auch, daß nach seinem Tode seine Lehre, anstatt sich zu entwickeln und zu vollenden, langsam in der Hand seiner Schüler verfiel und seine bewunderungswürdige Metaphysik sich unmerklich auf eine ohne Zweifel hohe Physik reduzierte, die die Geister mehr und mehr in Anspruch nahm.[1] Der heilige Thomas nimmt die Lehre des Meisters wieder auf und bereichert sie unendlich. Er ist jener Schüler, den Aristoteles bei Lebzeiten nicht gefunden hatte, der das Gewicht seiner gewaltigen Abstraktionen, das seine unmittelbaren Schüler hatten aus der Hand fallen lassen, zu tragen fähig ist. Er handhabt mit einer sicheren Hand, die selber von schöpferischer Kraft ist, die Räder eines sehr verwickelten Systems derart, daß er die stärksten Geister überwindet. Er entfernt die Dunkelheiten und stellt genau die Unklarheiten fest, die in den schwierigsten Dingen über den aristotelischen Gedanken schweben. Wenn er hier und da das System »tauft«, indem er erklärt: Das muß man so verstehn, anstatt zu sagen: Das meinte Aristoteles so, so versteht sich ein solches Wohlwollen

von selbst, und man vergibt es ihm, denn die Treue des Schülers ist nicht die des Historikers. Dieser hält sich an die Tatsachen *(quaestio facti)*, jener aber geht auf das Problem *(quaestio juris)* zurück, und unter den verschiedenen Traditionen hält er sich an die, die die meiste Wahrheit hat, weil sie sich besser in das als wahr angesehene System einordnet, wenn sie sich auch nicht dem im Einzelnen immer mangelhaften Gedanken anpaßt, der das System erzeugte.

Fassen wir zusammen: Die philosophischen Quellen des heiligen Thomas sind zunächst aristotelische, dann platonische und schließlich allgemeine. Die Namen der von ihm am meisten zitierten Schriftsteller sind erwähnt worden.[1] Sein Lehrer Albert ist eine unmittelbare Quelle, aus der er immer wieder schöpft. Da wir hier keine Philosophiegeschichte schreiben wollen,[2] genügen diese kurzen Bemerkungen, und wir können nun gleich an die Darstellung der Sätze gehn, die die eigene Philosophie des heiligen Thomas bilden.

ERSTES BUCH

DAS SEIN

Die Metaphysik als Wissenschaft vom Sein

FÜR DEN HEILIGEN THOMAS IST WIE FÜR Aristoteles die Metaphysik oder »erste Philosophie« die höchste aller Wissenschaften. Sie bietet dem menschlichen Geist den höchsten Gegenstand der Erforschung dar und eröffnet ihm über das Leben die weitesten Ausblicke. Sie ist die »Weisheit« schlechthin; nur in einem weitern Sinn haben die übrigen Wissenschaften auf diesen Ehrentitel ein Anrecht. Selbst die Moral und die Soziologie können ihr diesen Vorrang nicht streitig machen. Sie könnten es nur dann, wenn der Mensch, der ihr eigentlicher Gegenstand ist, das höchste von allen Wesen wäre.[1]

In bezug auf die Notwendigkeit einer solchen Wissenschaft, einer *Wissenschaft vom Sein als solchem und seinen ersten Ursachen* hat Thomas nicht die Bedenken, die viele modernen Geister verwirren. Ihm erscheint es ohne weiteres klar, daß das Wissen nicht einfach durch die Vereinigung aller Einzelwissenschaften ein Ganzes wird, ebensowenig wie die Architektur durch das einfache Zusammensein der einzelnen Handwerke ein Ganzes wird, ohne daß neue Prinzipien und eine neue, ihr eigene Betrachtungsweise hinzukäme. Jedes Handwerk hat seine Materie und seine Gesetze; aber die Architektur, die sie in Dienst nimmt, hat die ihrigen, die jene andern beherrschen. So hat jede Wissenschaft ihre Prinzipien und ihren besondern Gegenstand; aber die Gesamtheit der Wissenschaften, wenn anders sie wirklich ein Ganzes sein soll, muß ihre eigenen Gesichtspunkte für die Betrachtung des ganzen Gegenstandes haben und dazu Prinzipien, die einen gemeinsamen Grund

für den Aufbau der menschlichen Erkenntnisse darstellen.

Ist es nicht ganz klar, daß keine Einzelwissenschaft von sich aus den Gegenstand, mit dem sie sich befaßt, erschöpft? Die Mathematik befaßt sich mit dem Sein, insofern es der Quantität unterworfen ist; die Physik mit dem Sein, insofern es der Veränderung unterliegt; wer aber betrachtet es, nicht insoweit es dieses oder jenes ist, sondern insoweit es *Sein* ist und den allgemeinen Bedingungen des Seins unterliegt?[1] Zweitens: Jede Einzelwissenschaft geht von gewissen ersten Gegebenheiten aus und nimmt bestimmte Postulate an. Keine einzige betrachtet sich als zuständig für die Erörterung der allerersten Prinzipien des Seins und der Erkenntnis; denn, da diese Prinzipien allen Wissenschaften gemeinsam sind, ist nicht zu ersehn, weshalb eine unter ihnen mit mehr Recht als die andern die Prüfung und Verteidigung dieser Prinzipien unternehmen sollte. Jede gebraucht sie, wie es den von ihr behandelten besondern Gegenständen entspricht; keine nimmt sie in ihrer ganzen Fülle, insofern sie wirklich *Prinzipien* sind.[2] Wenn der Physiker oder Mathematiker oder Astronom diese Grundprinzipien rechtfertigen wollte, so müßte er das Gebiet seiner eigenen Wissenschaft verlassen; zwar nicht, um das einer andern Einzelwissenschaft, aber um ein gemeinsames Gebiet zu betreten: das der allgemeinen Seinsbestimmungen *(passiones communes entis)*, auf das man nicht verzichten kann, wenn anders nicht jede Erkenntnis unvollständig, vorläufig, im letzten Grund unbegründet und darum für den Geist unannehmbar bleiben soll.

Daher wird denn auch eine solche Haltung in Wirklichkeit von niemand eingenommen. Ja jene, die in Worten die Metaphysik ablehnen, treiben in Wirk-

lichkeit mehr Metaphysik als die andern, und zwar bisweilen eine rein negative Metaphysik, die jedoch nicht weniger systematisch und nicht weniger keck in ihren Behauptungen ist, oft aber auch eine positive Metaphysik; allein es ist eine willkürliche, verworrene Metaphysik, die durch ihre Haltung und ihre Sprache, die ihre Verwandtschaft mit der Methode und der Terminologie der Naturwissenschaften nicht verbergen kann und dadurch in die nächste Nachbarschaft zu den sogenannten positiven Wissenschaften zu rücken scheint, die Lehrer selber und leider auch die Schüler täuscht. So kommt man denn zu dem Paradox, daß man aus der Zahl der menschlichen Wissenschaften eine Disziplin herausstreicht, die man selbst als unentbehrlich empfindet, und daß man die Metaphysik ablehnt, um auf ihr Studium, aber nicht auf ihren Gebrauch zu verzichten.[1]

Erst recht drängt sich die Metaphysik auf, wenn es jenseits der Gegenstände der Naturwissenschaften und der Mathematik »transphysische« Gegenstände gibt, deren Dasein uns die vollständige Erforschung der sinnlichen Wirklichkeit offenbart und die wir — von der sinnlich erfaßbaren Wirklichkeit ausgehend — indirekt erforschen können. Aus diesem Grunde muß es in der Reihe der menschlichen Wissenschaften nicht allein eine eigentliche Metaphysik, eine »Weisheit« oder »erste Philosophie« geben, sondern auch eine *Theologie*, deren Aufgabe dann die Erforschung der selbständigen Geisteswesen und deren letztes Ziel die Erkenntnis Gottes aus seinen Werken ist.[2] Es ist indes zu beachten, daß diese drei Bezeichnungen einer und derselben Wissenschaft zukommen, trotz scheinbar tiefsinniger Gegengründe, die aber der heilige Thomas — hier seine tiefsten Sätze vorwegnehmend — in nichts auflöst.

Da die selbständigen Geister und Gott selbst reine Formen sind (insoweit das Wort »Form« sich auf Gott sinnvoll anwenden läßt),[1] sind diese Naturen aus sich erkennbar, vorausgesetzt, daß der Erkennende ihnen proportional ist,[2] das heißt: sie sind für ihn Gegenstand der »Anschauung«; es gibt also nicht im eigentlichsten Sinne eine *Wissenschaft*, die sie in sich selbst *(in ipsis essentiis)* zu erkennen vermöchte. Jede Wissenschaft geht *ex prioribus* hervor, das heißt sie geht von Prinzipien aus, um zu Folgerungen zu gelangen; es gibt aber keine Prinzipien, auf die ein Geist sich stützen könnte, um zur Erkenntnis der reinen Formen zu kommen. Darum können die spekulativen Wissenschaften diese nicht zum unmittelbaren Gegenstand haben. Man kann an ihnen etwas aufzeigen, nämlich, daß sie sind und daß sie nichts von dem sind, was uns die Erfahrung darbietet; man kann ihnen aber weiter »gleichnisweise« *(secundum similitudinem)* gewisse Eigenschaften zuschreiben, deren Inhalt wir der Welt der Erfahrung entnehmen; doch diese Arbeit unseres Geistes stützt sich dann auf Dinge, die für jene in keiner Weise Prinzipien sind; im Gegenteil, jene sind die Prinzipien dieser, und da es ein und derselben Wissenschaft zukommt, ein Ding und seine Prinzipien zu betrachten, so kommt es auch ein und derselben Wissenschaft zu, das abstrakte Sein und die immateriellen Naturen zu erforschen.

Der Gegenstand *(subjectum)* der Metaphysik ist darum genau genommen weder Gott noch die reinen Substanzen, sondern das *Sein im allgemeinen*, dessen erste Ursache Gott und die reinen Substanzen sind. Mit andern Worten: Es gibt keine natürliche Theologie außerhalb der allgemeinen Metaphysik.[3]

Die Einteilungen des Seins

DA ALSO DIE METAPHYSIK DIE WISSENSCHAFT vom Sein und den Prinzipien des Seins ist, geht es darum, diesen ersten Begriff zu erfassen. Das Sein, das heißt das, was ist *(cujus actus est esse)*, können wir seinem Wesen nach nicht durch etwas dieser allerersten Idee Vorangehendes bestimmen. Für die thomistische Schule ist das Sein das zuerst Erkannte *(primum cognitum)*, in dem Sinne, daß vom Geiste nichts — nicht einmal das Nichts selbst — unabhängig von diesem ersten Begriff, der wie ein vages und unbestimmtes Gefäß alle andern Begriffe umschließt und vereinigt, erkannt werden kann.[1]

Allein auf Grund seiner Allgemeinheit ist ein solcher Begriff, wenn er sich selbst überlassen bleibt, vollständig leer: er drückt nichts »Unterschiedenes« und darum nichts »Greifbares« aus. Der antike Pantheismus, der das Sein »verwirklichen« und doch zugleich seine Allgemeinheit festhalten wollte, ist darum zu der Behauptung gekommen, das Sein sei »eins«; daher konnte er in der Verschiedenheit der Substanzen und Phänomene nur noch »Erscheinungen« sehn. In Wirklichkeit ist die Idee des Seins nur eine Art Klammer; einen bestimmten Sinn hat das Sein nur in seinen Arten, das heißt den Kategorien; darum sagt man: das Sein ist ein analoger und kein eindeutiger (univoker) Begriff.[2] Eindeutig ist das, was mehreren Dingen in gleicher Weise *(secundum eandem rationem)*[3] zukommt. Zweideutig (äquivok) ist das, was verschiedenen Dingen in völlig verschiedener Weise zukommt; hier ist nur noch das Wort gemeinsam. Das Analoge ist ein Mittleres, es bedeutet

einen wirklich gemeinsamen Begriff und schafft eine wirkliche Beziehung zwischen den Begriffen, die es verknüpft, ohne daß sie indessen an ihm in gleicher Weise teilhaben. Die Einheit des Seins ist von dieser letzteren Art; sie ist eine *Einheit der Analogie:* sie umfaßt alles, was man mit Sein bezeichnen kann und was als solches gemeinsame Eigentümlichkeiten und reale Beziehungen hat, ohne deshalb eine reale Einheit unter der es einigenden Klammer zu bilden. Wenn nun aber das Sein in den verschiedenen Arten seiner Teilnahme »eins« sein soll, dann müßte man — wenn anders man nicht in den Pantheismus verfallen will — außerhalb seiner jene »Unterschiede« auffinden, die seine Fülle beschränken und es in die unteren Gattungen und Arten überführen könnten. Allein wo wäre ein Unterschied zu finden, in dem nicht das Sein eingeschlossen wäre, da das Sein transzendent und der allgemeinste Begriff überhaupt ist?[1] Überdies ist die Substanz ein Sein an sich; das Akzidenz ist ein Sein durch sie; es ist mehr das Sein eines Seins *(ens entis)* als selber Sein, dergestalt, daß es sich nur mit Hilfe der Substanz bestimmen läßt. Wie soll man aber zwei eindeutige Begriffe durch einander bestimmen können, wenn gerade »eindeutig« (univok) bedeutet, daß zwei Dinge in gleicher Weise ein gemeinsames Merkmal haben? Es liegt also hier eine zweifache Weise des Seins vor, in der man einen transzendentalen Unterschied sehn muß.

Wir stehn hier vor einem ersten negativen Merkmal: Das Sein ist keine *Gattung*.[2] Und doch läßt sich nichts begreifen außer durch »Addition« zu diesem allgemeinen Begriff. Er ist »das, worin sich all unsere Begriffe auflösen«. Aber wie ist es zu verstehn, daß diese sich aus jenem ableiten, und wie soll man von diesem auf dem Wege der Auflösung *(per*

viam resolutionis) gefundenen allgemeinen Sein auf dem umgekehrten Weg *(per viam compositionis)* die ganze Wirklichkeit wiederfinden und die Natur gewissermaßen wieder zusammensetzen können?

Die Addition zum Sein kann auf eine doppelte Weise geschehn: durch die Analyse der Eigenschaften, die jedem Seienden zukommen, die jedoch das Wort »Sein« durch sich selbst nicht ausdrückt, und durch die Erforschung der grundlegenden Weisen, durch die sich das Sein in verschiedenen Formen offenbart.[1]

Der erste Fall nimmt der allgemeinen Idee des Seins nichts von ihrer ersten Allgemeinheit und Transzendenz; sie macht aber nichtsdestoweniger diesen Begriff fruchtbarer, und sie bereichert ihn mit neuen Merkmalen.

Man kann zum Sein etwas hinzufügen, indem man es zunächst — als Wesenheit betrachtet — auf sich selbst bezogen sieht, und dann tritt zum Begriff des Seins der *des Dinges* hinzu, das heißt dessen, »was« ist, und das Dasein wird dann dessen Verwirklichung.[2]

Zweitens aber kann man es in seiner Beziehung zum Nichtsein sehn als dem ihm — mit umgekehrtem Vorzeichen — entsprechenden Begriff, und so entsteht der Begriff des Gegensatzes, die erste Wurzel der transzendentalen Einteilung, und man kommt zum Begriffe des »Etwas« im strengen Sinne von *aliquid — aliudquid*, der seinerseits — durch einen neuen ihm entsprechenden Gegensatz verneint — den Begriff der Einheit erzeugt.[3] Ein Ding als eins ist in der Tat ein in sich Ungeteiltes, das geschieden ist gegenüber allen andern Dingen, so daß also diese drei grundlegenden Begriffe: Ding, Etwas, Ungeteilt zusammen den ersten transzendentalen Begriff darstellen, der aus der Idee des Seins sich ergibt und auf alles anwendbar ist, das heißt den Begriff der *Einheit*.[4]

Drittens kann man das Sein in seiner Beziehung zur Erkenntnis und zu dem der Erkenntnis folgenden Begehren nehmen. Seine Transzendenz bleibt auch hier noch völlig unangetastet; denn die geistige Seele hat, ganz allgemein genommen, Beziehung zu allem, da sie durch die Erkenntnis »alles werden kann« *(quodammodo est omnia)*, und das Begehren kann ihr hierin immer folgen. Man kann also die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Seins (und zwar des wirklichen und des möglichen Seins) mit der Erkenntniskraft ins Auge fassen, und dann weiter die Entsprechung oder Nichtentsprechung des Seins und des Begehrungsvermögens. In dem ersten Falle nennt man die Übereinstimmung *das Wahre*, die Nichtübereinstimmung das Falsche; im zweiten die Entsprechung *das Gute* und ihr Gegenteil das Böse. Einheit, Wahrheit und Güte sind also die drei Eigenschaften, die nach unserer Auffassung dem Sein, und zwar dem Sein als solchen vor jeder »Abstufung« seines Begriffes durch irgendeine Teilung in Kategorien zukommen. Ihr Gegenteil: die Vielheit, der Irrtum und das Böse gehören hiernach in die Reihe des Nichtseienden. Allein wir müssen diesen Begriff noch vertiefen.

Diese drei »Eigentümlichkeiten« sind das, was man in der thomistischen Philosophie die *Transzendentalien* nennt. Man kann zu ihnen noch *die Schönheit* hinzufügen, von der zwar weniger häufig die Rede ist, die aber trotzdem in dem System ihren genau bestimmten Platz hat. Sie drückt das Sein aus, insoweit es Beziehung zur Erkenntniskraft hat, aber nicht insofern diese einfachhin erkennt — das ist ja das Wahre —, sondern insofern durch die in der Betrachtung sich vollziehende ideale Berührung ein Wohlgefallen geweckt wird, und zwar dadurch, daß

das erkennende Wesen (Subjekt) in dem Gegenstand (Objekt) in gewisser Weise sich selber wiederfindet. Die Sinneskraft und der Geist sind bestimmt, in den Dingen die Ordnung und den vernünftigen Sinn zu entdecken; darum sind sie selber ihrer Anlage nach Ordnung und Vernunft. Da nun alle Erkenntnis durch eine »Angleichung« an den Gegenstand zustandekommt,[1] und infolgedessen das »Ähnliche« in der Seele, die sich dieser Ähnlichkeit bewußt wird, ein Wohlgefallen zu erwecken vermag, so lösen die Ordnung und der Sinn der Dinge, ihre Wahrheit und Güte, mit einem Wort: ihre »Richtigkeit« in dem erkennenden Wesen ein ganz besonderes Gefühl aus, das man das Gefühl der Schönheit nennt.[2]

Welches ist nun die Ordnung dieser transzendentalen Merkmale? Unmittelbar unter dem Sein steht die Einheit; dann kommt die Wahrheit, dann die Schönheit und zuletzt die Güte. Der Grund dafür liegt darin, daß die Güte in dem Sein etwas voraussetzt, was uns vervollkommnet, und zwar nicht allein durch eine ideale Mitteilung, wie es bei der Wahrheit und Schönheit ist, sondern durch eine Mitteilung von realen Werten, die das Sein enthält. Darum setzt das Suchen nach dem Guten bei uns die vorhergehende Erkenntnis des als wahr angesehenen Seins voraus, genau so, wie umgekehrt, das als wahr Erkannte in uns eine Neigung zum Guten hervorruft. Das Gute kommt also zum Wahren hinzu und setzt es voraus. Geradeso ist es mit der Schönheit, die ihrerseits auch eine Beziehung zur Erkenntnis hat, jedoch in der Freude der Betrachtung einen Gesichtspunkt des Guten damit verbindet, so daß sie in die Mitte zwischen beide Begriffe tritt. Die Wahrheit anderseits setzt die Einheit voraus; denn nichts kann in den Geist eingehn, was nicht in sich eine Einheit ist

oder als solche aufgefaßt wird; etwas erkennen, was nicht eine Einheit ist, hat Aristoteles gesagt, heißt nichts erkennen.

Es ist jedoch zu beachten, daß diese Ordnung sich umkehrt, wenn diese Merkmale nicht mehr nach dem, was sie in sich selbst sind, sondern nach der wirklichen Teilnahme des Seins an ihnen geordnet werden sollen. Das Gute kommt allem Sein zu, während das Wahre nur die erkennenden Wesen angeht, aber selbst diese haben nur zeitweilig an ihm teil, und zwar nachdem das Gute schon seine Wirkung gesetzt hat, da es sich in uns einfach dadurch spiegelt, daß wir sind.[1] Es versteht sich von selbst, daß die hier aufgestellten Unterscheidungen nur in Gedanken vollzogen werden. Denn wenn sie, anstatt einfach die Gesichtspunkte des Seins zu erklären, dieses wirklich teilen wollten, könnten sie nicht erste Merkmale sein, so wie das Sein selbst ein Erstes ist, und sie könnten nicht transzendental sein.[2] Die Beziehung, die wir so dem Sein in bezug auf das Erkennen und Wollen zuschreiben, ist eine wirkliche Beziehung nur auf unsrer Seite, nicht aber auf der Seite des Seins. Das Sein steht in sich da, und es hängt in keiner Weise real von uns ab. Wir hängen vielmehr von ihm ab, denn hinsichtlich des Wahren und Guten ist es unser Maß und die wirkende Kraft unsrer Vervollkommnung. Wenn wir also sagen, das Sein sei gut oder wahr in bezug auf uns, so heißt das im Grunde, daß wir gut oder wahr werden in bezug auf das Sein.[3]

—

Die Einheit

Die Einheit hat im Altertum zu berühmten Streitigkeiten Anlaß gegeben. Pythagoras und Plato hatten richtig gesehn, daß die Einheit zum Sein nichts

Wirkliches hinzufügt, sondern es bezeichnet — insoweit jedes bestehende oder gedachte Ding, wenn anders es mit Recht den Namen eines Seienden trägt, notwendigerweise als »ungeteilt in sich selbst und als geschieden von allen andern« angesehn werden muß. Was wäre ein Sein ohne Einheit? Jedes Wesen ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Das Einfache ist eine Einheit sowohl der Wirklichkeit als der Möglichkeit nach, da es ungeteilt und unteilbar ist. Das Zusammengesetzte dagegen ist teilbar; wenn man es jedoch als geteilt setzt, so ist es nicht mehr es selbst: ein geteiltes Viereck sind zwei Dreiecke, ein in zwei Stücke zerbrochener Stein ist als solcher nicht mehr vorhanden; vorhanden sind nur noch zwei Bruchstücke. Das Sein eines jeden Dinges setzt also seine Ungeteiltheit voraus; daher kommt es, daß jedes bestehende Sein wie der Zerstörung seines Seins, so auch der seiner Einheit widerstrebt.[1] Aber diese Philosophen wußten nichts von den Kategorien, oder sie erkannten ihren Wert nicht. Sie wußten nicht zu unterscheiden zwischen der »transzendentalen« Einheit, die sie meinten, wenn sie die Einheit als identisch mit dem Sein erklärten, und der »numerischen« Einheit, die im übrigen ihr ganzes Denken beherrschte. Daher kommt die Zweideutigkeit, die die ganze Philosophie dieser großen Denker verdirbt.

Anstatt aus der Quantität eine besondere Gattung zu machen, von der die Zahl eine Art ist — und die Einheit das Prinzip dieser Art — machten sie aus ihr eine transzendentale Bestimmung. Die Zahl, die aus der mit dem Sein identischen Einheit erst folgt, wird so die Substanz der Dinge selbst.[2]

Die Einteilung des Seins in Kategorien, deren Prinzip wir später auseinandersetzen werden, hilft über

diese Täuschung hinweg. Die Quantität ist nur eine Seinsweise unter vielen andern, sie ist nicht eine allgemeine Eigentümlichkeit des Seins. Darum ist auch die Substanz an sich nicht Quantität, und sie hat mit der Zahl nichts zu tun. Wenn die Zahl ihr anhaftet, so ist sie ihr gegenüber nur ein Akzidenz. Genau so ist es mit der Einheit als Prinzip der Zahl.[1]

Die transzendentale Einheit ist etwas ganz anderes. Sie ist zunächst einmal das, was das Gute im allgemeinen wäre, im Gegensatz zum moralisch Guten, das die Regel der menschlichen Handlungen ist. »Transzendental« bezeichnet das, was über allen Gattungen steht und ihnen allen eigen ist; die so verstandene Einheit gilt also in allen Bereichen; sie bestimmt das, was ist, insofern es notwendigerweise ungeteilt ist: nicht quantitativ ungeteilt — das hieße ja die Einheit zu einer Gattung machen —, sondern frei von jeder auf das Sein in seiner Fülle anwendbaren Teilung.

Denn das Sein teilt sich nicht wie die Quantität. Nicht durch Zerstückelung wird es ein Vielfaches, sondern durch »formale Gegensätze», das heißt durch die Unterscheidung der »Wesenheiten«, mögen diese wirklich einander entgegengesetzt oder nur einfach voneinander verschieden sein, mögen sie positive Setzungen oder bloß Beziehungen sein.[2]

Hier erscheint einer der fundamentalen Gesichtspunkte des ganzen Systems. Den eben bezeichneten gegensätzlichen Auffassungen zum Trotz geht von Pythagoras und Plato über Aristoteles die Auffassung des Seins aus, auf der alle großen thomistischen Thesen beruhen. Das Sein wird aufgefaßt als eine in sich unbegrenzte Natur, die sich in Wesenheiten entfaltet.[3] Jedes Ding hat seine Wesenheit, die seinen Anteil am Sein bestimmt.[4] Die Gesamtheit der Wesen-

heiten, der wirklichen und der möglichen, wäre gewissermaßen die volle Ganzheit des gesamten Seins; sie würde seinen Begriff erschöpfen; allein das ist nur ein »Grenzfall«, den keine Macht, auch die göttliche nicht, erreichen könnte. Ebenso wie es nach jeder Zahl immer noch eine Zahl gibt, und wie keine Größe die Idee der Größe erschöpft, so ist die Entfaltung des Seins in Wesenheiten von Natur aus ohne Grenzen. Das Sein ist unerschöpflich; seine »Verwirklichungsmöglichkeiten« stellen ein Unendliches dar. Die Einheit besteht also für jede dieser Arten des Seins darin, daß sie sie selbst ist; daß sie in sich selbst geschlossen und (wie gesagt) von allem andern abgeschlossen ist. Daher ist die schicksalhafte Formel: Das Sein und das Eine fallen zusammen *(ens et unum convertuntur)*, unmittelbar einsichtig.

Es ist auch klar, daß es überall da Einheit gibt, wo es Sein gibt; und zwar so, daß die Vielheit selbst, wenn sie als solche ihr Sein hat, auch ihre Einheit hat, ohne daß hier irgendein Widerspruch vorläge. Denn nichts ist absolut Vielheit; sonst könnte man nicht mehr von ihr sprechen, denn von ihr sprechen heißt ja, sie als Einheit begreifen; das »Eine« allein ist erkennbar. Jedoch kann, was in dieser Beziehung eine Einheit darstellt, in einer andern Beziehung eine Vielheit bilden. Es kann zum Beispiel etwas, was seiner Wesenheit nach eins ist, seinen Bestimmungen nach geteilt sein; was als Träger eins ist, kann vielfach sein in den Eigenschaften; was als Akt eins ist, kann vielfach sein in den Potenzen; was als Ganzes eins ist, kann vielfach sein in seinen Teilen. In all diesen Fällen wird man sagen, daß das betreffende Ding eins »schlechthin« *(simpliciter)* ist, daß es vielfach ist »in einer gewissen Hinsicht« *(secundum quid)*. Umgekehrt: Was in sich vielfach ist, kann in unserm

Denken eins sein; was vielfach in seiner Verwirklichung ist, kann einfach sein in seiner Ursache; was vielfach ist in der Zahl, kann einfach sein in der Art, und in diesem Fall wird man sagen, daß absolut gesprochen *(simpliciter)* eine Vielheit vorliegt, in einer gewissen Hinsicht dagegen eine Einheit. Allein in all diesen Fällen wird man sagen müssen, daß das betreffende Ding nur unter dem bestimmten Gesichtspunkt ein Sein ist, in Wirklichkeit aber ein Nichtsein; denn im Denken existieren, heißt nicht, wirklich existieren; in seinen Ursachen sich »eins« wissen, heißt auch noch nicht existieren; und auch die Art als Einheit hat keine Existenz außerhalb der Einzelwesen. In all diesen Fällen hängen diese beiden Begriffe zusammen. Das Sein zerfällt in das Eine und das Viele nur dann, wenn man von absoluter Einheit und relativer Vielheit spricht. Wenn es sich um eine absolute Vielheit handelte, so wäre von einem Sein keine Rede mehr, und man könnte es daher nicht mehr teilen, oder anders gesagt: man käme zu einem relativen Sein, das in Wirklichkeit ein Nichtsein wäre. So ergibt sich also auch durch den Gegenbeweis, daß das Sein und das Eine völlig identisch sind.[1]

Hieraus folgt dann, daß alles, was von einem andern in seinem Sein abhängt, auch in seiner Einheit von ihm abhängt. Darum wird das Akzidenz, das gewissermaßen auf die Substanz »aufgepfropft« ist und ihr sein Sein entleiht, einfach oder vielfach sein, je nachdem sein Träger einfach oder vielfach ist.[2] Ebenso wird, da die Wirkung von ihrer Ursache in ihrem Sein abhängt, auch ihre Einheit in gleichem Maße von ihr abhängen. Daraus läßt sich schließen, daß der Zufall, der keine eigentlich bestimmte Ursache hat, keinerlei Einheit besitzt und darum — streng ge-

sprochen — auch ein Sein nicht sein kann.[1] Weiter läßt sich schließen, daß die Welt, die die Wirkung einer einzigen geistig handelnden Ursache ist, auch selbst eine Einheit — im Sinne einer Einheit der Ordnung — sein muß.

Da ferner die menschliche Seele nur in ihrer Tätigkeit, aber nicht in ihrem Sein vom Stoff abhängt, so kann sie ihre Einheit auch dann bewahren, wenn die Einheit des Körpers zerstört ist; daher nennen wir sie unzerstörbar oder unauflöslich.[2]

Ebenso müssen wir, da jedes Wesen durch seine Form besteht, und von ihr seine Einheit hat, schließen, daß das Mischwesen *(mixtum)*, das seine Einheit in wirklich artlich besonderten Eigentümlichkeiten offenbart, eine eigene Form besitzt, unter der die einzelnen Teilformen nur der Kraft nach *(virtuell)*, aber nicht mehr tatsächlich *(aktuell)* vorhanden sind.[3] Man wird noch weiter schließen, daß gewisse Tiere, die eine der Möglichkeit nach vielfache Form haben, wegen der Einfachheit der Anlagen, die jene Form erfordert, selbst der Möglichkeit nach eine Vielheit sind: daher die Möglichkeit der Fortpflanzung durch Teilung. Fälle dieser Art finden sich in Menge.

Weiter ergibt sich aus diesem Satz, daß der Grad der Teilnahme am Sein den Grad der Teilnahme an der Einheit bestimmt, dergestalt, daß die niedrigste uns bekannte Stufe, der reine Stoff oder die »erste Materie« aus sich selbst gar keine Einheit hat, sondern im Gegenteil der Sitz der reinen Vielheit ist, die Quelle der gleichartigen Teilung, und zwar der allergröbsten, da sie ohne Gewinn für das Sein ist, vielmehr dem Nichtsein sich nähert durch die Zerstückelung ihres Trägers, während die Teilung durch einander entgegengesetzte Formen den Reichtum des

Seins entfaltet und vervielfältigt. Die transzendentale Vielheit liegt in der Mitte zwischen der untersten Art der Vielheit und der reinen Einheit. Sie ist insofern unvollkommen, als keines ihrer einzelnen Glieder das Sein schlechthin ist, sondern nur eine Weise des Seins verwirklicht und also Raum läßt für andere, sie ergänzende Offenbarungen des Seins, die für jene erste Art gewissermaßen »Grenzen« sind. Die reine Einheit wird verwirklicht durch das »Erste Sein«, das in vollem Maße Sein ist und darum keine Wesenheit besitzt, die es begrenzt, das alles in sich enthält, was die andern Wesen in einer vielfältigen Art verwirklichen, und das darum vollkommen »eins« oder, besser gesagt, »Das Eine« ist.

Übrigens sind alle Dinge nicht allein in Hinsicht auf ihre *Begründung* dem Gesetz des Einen und des Vielen im Verhältnis zu ihrem Sein unterworfen, sondern in gleicher Weise auch in bezug auf ihre zeitliche *Entwicklung*. Die materiellen Wesen, die in ihrer Substanz selbst veränderlich sind, besitzen ihren Anteil am Sein nicht auf einmal: man könnte sagen, sie sind ständig auf der Suche danach, und in dem Maße, in dem sie ihn erreichen, verlieren sie ihn: ihr Leben ist ein fortwährender Tod. Ihre Dauer ist also eine wirkliche Vielheit und überdies eine unbegrenzbare Vielheit, wie die Bewegung und die Materie, die unendlich teilbar sind. Hier haben wir also noch einmal die Vielheit im vollendeten Zustand und das Mindestmaß von annehmbarer Einheit.[1] Die immateriellen Wesen — zum wenigsten als solche — haben, da sie ihrem Wesen nach sich nicht entwickeln, aus sich keine »Dauer«, es sei denn, daß man das Wort in einem weiteren (seine ursprüngliche Bedeutung verneinenden) Sinn nähme, in welchem Falle man dieses Maß der Dauer *aevum* nennt, um

seine bleibende Unbewegtheit auszudrücken. Es liegt also hier eine grundlegende Einheit vor, und nur deshalb, weil diese Wesen zwar auf einmal »ihr« Sein besitzen, aber trotzdem nicht das ganze Sein, unterliegen die *aeviterna* der Entwicklung und darum — in dieser Beziehung — einer Vielheit der Dauer. Diese Vielheit, die sich nur auf ihre Vermögen bezieht, die durch ihre innere Armut nach außen gewiesen werden auf das Sein hin, daß sie sich angleichen können, steht in der Mitte zwischen zeitlicher Vielheit und göttlicher Unbewegtheit. Das »Erste Sein« endlich, das nichts zu erwerben braucht, da es die Fülle nicht nur »seines« Seins, sondern »des« Seins überhaupt besitzt, ist der Entwicklung in keiner Weise unterworfen, und wenn man es auf den Begriff der Dauer anwenden will, so kann dies nur durch eine Analogie geschehn, die aus der Welt der Geschöpfe entnommen ist, das heißt man muß sagen, daß diese »Dauer« unteilbar und also vollkommen »eins«, das heißt, daß sie die Ewigkeit ist.[1]

Die transzendentale Einheit ist also etwas ganz anderes als die numerische Einheit, ohne daß indessen beide keine Beziehung zueinander hätten. Was die erstere kennzeichnet, ist allein ihre Ungeteiltheit; sie ist daher auf alle Gattungen anwendbar. Die zweite dagegen ist bestimmt durch das Merkmal des Maßes, und zwar des gleichartigen Maßes, denn ein wirkliches Maß muß ja dem Gemessenen gleichartig sein; sie ist daher bloß auf die Ausdehnung anwendbar; denn gleichartige Vielheit findet sich nur dort, wo sich die Materie findet, deren allererste Eigentümlichkeit die Ausdehnung ist.[2] Allein ebenso wie die Einheit, die aus sich selbst Maß der Zahl ist, sich in zweiter Linie auf die Raum-, Zeit- und Bewegungsmaße anwenden läßt, insofern in ihnen ein Zusam-

menhängendes enthalten ist, das eben der Möglichkeit nach eine Zahl ist, ebenso läßt sich — wenn auch bloß in analoger Weise *(per quamdam similitudinem)* — der transzendentalen Einheit die Rolle des Maßes zuschreiben, und zwar nicht allein für die Gattung Quantität, sondern für alle Gattungen.[1] Denn es ist ja klar, daß man — wenn die Zahl den Begriff des Maßes einschließt — diesen Begriff auf alles anwenden kann, was meßbar ist, insoweit es meßbar ist; meßbar aber sind alle Dinge, je nachdem sie mehr oder weniger ein Ausgedehntes und infolgedessen auch teilbar sind. Nun entsteht die transzendentale Vielheit aus der Entgegengesetztheit der Formen, in die das Sein zerfällt, und wenngleich dies keine Teilung im eigentlichen Sinne ist, da das Sein nicht gleichartig und ferner auch keine *Gattung* ist, so kann man doch in einem gewissen Sinne von einer Teilung sprechen und darum analogerweise sagen, daß die Formen, in die das Sein zerfällt, eine Zahl bilden. Es ist hierbei nur genau zu beachten, daß die Zahl hier eine reine Abstraktion ist, weil das Geteilte selbst etwas Abstraktes ist, und nur unser Geist die Einheit des Seins wahrnimmt, und weil es schließlich in Wirklichkeit ein gemeinsames Maß nicht geben kann für Dinge, die nicht durch die Gemeinsamkeit der Materie miteinander verbunden sind. Die prädikamentale Zahl dagegen ist eine Naturwirklichkeit.[2] Der Thomismus bezeichnet diesen Unterschied zwischen den beiden Fällen dadurch, daß er das Wort »Zahl« für die materielle Mehrheit und das Wort »Vielheit« für die transzendentale Mehrheit gebraucht. Auf die erste richtet sich die ganze Arbeit der mathematischen Wissenschaften. Mittelbar kommt das auch der zweiten zugute, und zwar mit Hilfe der Analogie, insofern die aus der

Entgegengesetztheit der Formen sich ergebende Teilung derselben Gesetzlichkeit folgt, wie die quantitative Teilung, und also die sich ergebenden Vielheiten in einem gewissen Verhältnis zueinander stehn.[1]

—

Die Wahrheit

Die Wahrheit ist ihrem allgemeinsten Sinne nach das, wonach der erkennende Geist strebt *(in quod tendit intellectus)*. Dieses Streben ist keine von innen nach außen gehende Bewegung, wie es das Begehren ist, das nach einem Gut strebt, sondern es ist eine von außen nach innen gehende Bewegung, indem der Geist sich in seinem Zentrum sammelt, um dort eine Berührung zu gewinnen mit dem, was von außen durch die Sinne in ihn hineingeleitet wird. Es verhält sich so, wie schon oben gesagt wurde: Das Gute als Ziel des Begehrens liegt in den Dingen; das Wahre als Ziel des Erkennens liegt in diesem selbst.

Indessen, wie das in den Dingen liegende Gute das Begehren bestimmt, das auf diese Dinge sich hinrichtet, so bestimmt das im Erkennen liegende Wahre die Dinge, insofern sie auf uns Bezug haben. Wir wissen freilich, daß die Beziehung der Dinge zu uns nichts in ihnen selbst Liegendes ist. Träger dieser Beziehungen sind ja wir. Die Philosophie des Thomas ist realistisch: sie schreibt den Dingen ihr eigenes Leben zu und betrachtet es als zufällig für ihr Sein, ob sie von uns erkannt sind oder nicht. Nichtsdestoweniger wird man, wenn man an die idealen Beziehungen der Dinge zu uns denkt, sagen, daß die Dinge wahr sind, insofern sie dem Begriff entsprechen, den wir uns von ihnen gemacht haben. Man sagt von einem Menschen: er ist ein wahrer Mensch, um auszudrücken, daß das also bezeichnete Einzel-

wesen vollkommen dem Begriff entspricht, den wir uns vom Menschen machen.

Von diesem Gesichtspunkte aus ließe sich eine ganze Philosophie der Wahrheit und eine ganze Ästhetik aufbauen. Mehr noch; wenn es auch für die Dinge zufällig ist, ob sie eine Beziehung zu unserm Erkennen haben, da dieses für sie weder Ursache, noch Norm, noch irgend etwas anderes ist, was eine wirkliche Beziehung begründen könnte, so wird die Sache doch anders, sobald wir von der schöpferischen Erkenntnis sprechen. Die Erkenntnis, die Gott von den Dingen hat, kommt ihm nicht von den Dingen her; sondern die Dinge leiten sich von der Erkenntnis her, die Gott von ihnen hat *(scientia Dei est causa rerum)*. So geht das Haus aus der künstlerischen Vorstellung des Baumeisters hervor, und dieser beurteilt das Werk, nachdem er es geschaffen hat, nicht aber wird seine Erkenntnis von dem Werk bestimmt. Jedes Ding ist also mit dem göttlichen Geist als seiner Quelle verbunden; es hängt *wesentlich* von ihm ab; er ist also seine erste Norm. Nur mittelbar, insofern unsere Erkenntnis ein Abglanz der schöpferischen Erkenntnis ist, ist die Wahrheit der Dinge auf uns bezogen und insofern von uns abhängig. So sagte Aristoteles, der Weise sei das Maß des Guten und ihm gehöre die Herrschaft; so sagt der heilige Thomas von dem Gottmenschen, er sei »gewissermaßen ein beseeltes Gesetz und eine beseelte Gerechtigkeit« *(quasi quaedam lex et quaedam justitia animata)*. Da nun unsere eigentliche Aussage über ein Ding sich nicht auf das Mittelbare und Zufällige stützen darf; da es aber anderseits für die Dinge zufällig ist, ob sie von uns — die wir nur mittelbar und durch Teilnahme über sie zu urteilen vermögen — in ihrer Wahrheit beurteilt werden, so muß man sagen, daß die transzen-

dentale Wahrheit zuerst und eigentlich in dem Sein der Dinge selbst besteht, insofern es der schöpferischen Erkenntnis entspricht.[1]

Hierauf beruhen die berühmten Definitionen der Scholastik; die Augustins: »Die Wahrheit ist die vollkommene Übereinstimmung eines jeden Dings mit seinem Prinzip«; die Anselms: »Die Wahrheit ist die durch den Geist festgestellte Richtigkeit«; die Avicennas: »Die Wahrheit eines Dinges besteht in der Eigentümlichkeit des Seins, das ihm zugeteilt ist.« Die Definition des Isaak, die Thomas allen andern vorgezogen hat: »Die Wahrheit ist die Übereinstimmung der Dinge und des erkennenden Geistes *(adaequatio rei et intellectus)*«, hat einen doppelten Sinn. Sie bezeichnet entweder die Wahrheit »in uns« oder die »transzendentale« Wahrheit, je nachdem man unter dem erkennenden Geist unsern Geist oder den schöpferischen Geist versteht. »Zwischen dem göttlichen und menschlichen Erkennen stehend, wird das Naturding wahr genannt, insofern es mit dem einen und dem andern übereinstimmt.«[2] Diese Formel hat durch ihre Kürze und Allgemeinheit den heiligen Thomas für sich eingenommen und durch ihn ihre große Bedeutung gewonnen.[3]

Man sieht deutlich: dieser Wahrheitsbegriff führt die Lehre von den Ideen wieder ein, und er nähert uns dem Platonismus. In der Tat nimmt Thomas den Satz Augustins auf: »Die Lehre von den Ideen ist von solcher Fruchtbarkeit, daß man, ohne sie zu begreifen, kein Weiser werden kann.«[4] Wenn Aristoteles sie nicht entwickelt hat, so ist das aus einer Reaktion gegen offensichtliche Mißbräuche zu verstehn und daraus, daß die Ideen nach Plato schließlich etwas An-sich-seiendes darstellten, das heißt eine Art von Zwischenwelt, die eine unnütze Ver-

doppelung dieser Welt bedeutet.[1] Mit andern Worten: Plato, dem es durch seine dialektischen Analysen gelungen war, die allgemeinen Bedingungen der Existenz bloßzulegen, war über dieses Ziel hinausgeschritten und hatte die Bedingungen zu formalen Bestandteilen gemacht, als wenn die Welt nicht in sich selbst bestände, sondern aus ihnen gemacht wäre und in ihnen ihre eigentliche Wirklichkeit hätte. Gegen diese Verwirrung hatte Aristoteles sich mit aller Kraft erhoben; aber nach der Auffassung des Thomas hätte Aristoteles nichtsdestoweniger die Gründe aller Dinge *(rationes omnium rerum)*[2] als in Gott bestehend angenommen und so die platonischen Forderungen erfüllt, die letzthin doch darauf hinzielen, die Wahrheit zu begründen.

Wie dem auch sei, Thomas bejaht die Ideen und begründet ihre Notwendigkeit auf die folgende Weise. »Unter Ideen versteht man die *Form* der Dinge, die außerhalb der Dinge selbst besteht. Nun kann eine solche Form in einem doppelten Sinn genommen werden: einmal als *Vorbild* und dann als *Erkenntnisprinzip*, das heißt, insofern man sagt, daß die Form des Erkannten in dem Erkennenden ist. In beider Hinsicht sind die Ideen notwendig. Denn bei allen Dingen, die nicht durch Zufall entstehn, muß die Form des Hervorgebrachten das Ziel der Tätigkeit des Hervorbringenden sein. Nun kann aber keiner in Hinsicht auf die Form tätig sein, wenn er diese nicht in irgendeiner Weise in sich trägt. Das aber kann auf eine zweifache Weise sein. Entweder kann man die Form des Erzeugten ihrem natürlichen Sein nach besitzen *(secundum esse naturale)*, wie es bei allen materiellen Kräften der Fall ist, oder aber ihrem erkennbaren Sein nach *(secundum esse intelligibile)*, wie es bei den geistigen Kräften der Fall

ist... Wenn also die Welt nicht das Ergebnis des Zufalls ist, sondern wenn sie von Gott ausgeht und wenn Gott geistigerweise tätig ist, so muß man in dem göttlichen Geist eine Form annehmen, nach deren „Bild" die Welt geschaffen ist; hierin aber besteht das Wesen der Idee.«[1]

Eine solche These scheint auf den ersten Blick einen gewissen Anthropomorphismus und dazu noch jenen »Intellektualismus« einzuschließen, gegen den man sich heute so kräftig wehrt. Es liegt ein Intellektualismus darin, daß man die Rahmen, in die unser Geist das Wirkliche einschließt, um es zu begreifen, als wirklich, »außerhalb der Dinge selbst« annimmt. Gattung und Art sind hier mehr als ein Schema, mehr als ein »Moment« des Wirklichen, mehr als eine bloße »Tatsache«: sie sind ein ewiges und unerschütterliches »Recht«. Man setzt sie keineswegs real auf Seiten des Dinges; aber wenn man dem positivistischen Geiste dies auch einräumt, so hält man doch daran fest, daß sie im göttlichen Geiste wenigstens Bestand haben, daß sie dort ihre Bestimmtheit und auf eine gewisse Weise ihre »Unterschiedenheit« haben, denn wenn sie auch ihrem Sein nach *(secundum esse)* mit der göttlichen Wesenheit zusammenfallen, so begründen sie doch nichtsdestoweniger gewisse *rationes distinctae*, die Gott in seiner Einfachheit umfaßt, ohne sie zu vermischen. Den Beweis dafür, daß man es so richtig versteht, findet man in den Zwitterwesen, die zu keiner Art oder besser zu zweien zu gehören scheinen, so daß man nicht zu sagen weiß, welcher Idee sie entsprechen. Ebenso unterscheidet man unter den individuellen Akzidenzien solche, die dem Träger immer zukommen und nicht von ihm getrennt werden können, und solche, die ihm infolge einer mit der Idee gar nicht zusammenhängen-

den Verbindung zukommen. Von den ersteren gibt es keine besondere Idee, sie vervollständigen nur die Idee des betreffenden Seins. Von den zweiten dagegen gibt es eine Idee, weil sie zu dem schon als wirklich gesetzten Träger hinzukommen, »wie die Gemälde oder andere derartige Dinge zu dem in seinem Wesen schon bestehenden Haus hinzukommen«.

Man sieht, wie sehr dieses Weltbild absticht von dem, das die meisten modernen Philosophen zeichnen. Das eine ist gezeichnet — wie von Michelangelo — in breiten, aber harten Zügen; das andre gleicht den Gemälden von Carrière, die kaum aus dem Nebel auftauchen, um gleich wieder darin zu verschwinden.

Es ist ganz offenbar, daß die thomistische Betrachtungsweise, wenn man sie wirklich im Sinne ihres Urhebers nimmt, von einem Vertrauen auf den menschlichen Geist zeugt, das die Mehrheit unserer Zeitgenossen übertrieben findet, und zwar weil sie unsere geistigen Schemata, anstatt sie höchstens bloß in der Natur »begründet« zu sehn, ins Absolute erhebt und uns so auf eine gewisse Weise zum »Maß der Dinge« macht. Man sagt zweifellos, daß wir es »durch« Gott sind, aber heißt das nicht: zuerst Gott etwas leihen, was man ihm wieder nehmen will, und ihn so zu unserm Bild machen? Indessen man täusche sich nicht; wenn man sich in die Sache vertieft, sieht man, wie korrekt diese Auffassung ist, wenn sie auch offensichtlich mißbraucht werden kann.

Zunächst sind die Ideen Gottes identisch mit seiner Wesenheit; die Wirklichkeit, die ihnen zukommt, ist einzig und allein die von Verwirklichungsmöglichkeiten (von *respectus*), die nur unserm unzulänglichen Begriffsvermögen als real voneinander verschieden erscheinen. In sich selbst drücken sie die Erkenntnis aus, die Gott von den Dingen hat, die er

schaffen will, insoweit diese Dinge in verschiedener Beziehung zu der einzigen Wesenheit stehn, an der sie teil haben und die im Grund ihre gemeinsame Idee ist. Nur insofern die Kreaturen gegenüber diesem ersten Urbild unzulänglich sind – unzulänglich eine jede auf ihre Weise –, werden sie durch diese zerstückelte Teilnahme vielfach und begründen dadurch gegenüber der schöpferischen Wesenheit ein verschiedenes Verhältnis, dessen alles übersteigende Erkenntnis in Gott, menschlich gesprochen, ihre Idee heißt. Die Vielheit liegt also hier einzig auf seiten der Kreaturen; sie ist in keiner Weise in der vorbildlichen Ursache, die – selbst als solche – in sich vollkommen eins bleibt, und zwar so sehr, daß der heilige Thomas sagen kann: Die transzendentale Wahrheit ist eine, und jedes Ding ist »wahr« durch seine Beziehung zu dieser einen und einzigen ersten Wahrheit.[1]

Ebensowenig findet sich die Vielheit im aktiven Erkennen Gottes, das mit seinem Sein identisch ist.[2] Wenn man daher in Gott mehrere Ideen annimmt, so will man nur sagen, daß die Vielheit, die sich in den Kreaturen findet, von Gott gewollt und darum als solche erkannt ist, ohne daß es darum notwendig wäre, die Vielheit auf Gott selbst zu übertragen.

Hier ist darum keine Spur von Anthropomorphismus. Gott bleibt bei Thomas wie bei Aristoteles »das Denken des Denkens«, er bleibt der, bei dem das Erkennbare und die aktuelle Erkenntnis wirklich zusammenfallen.[3]

Was nun den erwähnten Intellektualismus angeht, so muß man, wenn man ihn kritisieren will, sich hüten, ihn so naiv zu nehmen, daß er einfach nichts anderes als die Naivität seiner Kritiker beweist. Diese »Form« der Dinge, von der wir behaupten, daß sie als Vorbild im schöpferischen Geiste besteht, ist in

keiner Weise die logische Wesenheit, so wie sie unsere Definitionen ausdrücken, jene blutlosen Formeln, in denen das Wirkliche, reduziert auf ein Minimum an Substanz, nur scheinbar noch lebt. Es ist zunächst die Wesenheit, aufgefaßt als eine Idee der Natur mit unendlichen Kräften, deren Reichtum die Erkenntnis herausfordert; es ist zweitens — und diesmal im eigentlichen Sinn — die reale, individuierte Wesenheit (die *propria ratio subjecti)*, in ihrer grundlegenden Einheit betrachtet; aber Einheit hier im transzendentalen Sinn genommen, insofern das eine identisch ist mit dem Sein, nicht in einem abstrakten Sinn nach Art eines leeren Begriffs. Ein Intellektualismus in dem von den Kritikern angenommenen engen Sinne liegt also hier keineswegs vor.

Der thomistische Intellektualismus ist etwas ganz anderes als eine »Vergöttlichung« der abgezogenen Wesenheiten; er ist eine Vergöttlichung des *Wirklichen*, das heißt in dem Sinn, daß das Wirkliche, gerade insofern es göttlich ist, eine wesentliche Beziehung auf die Erkenntnis hat. Das Wirkliche, insoweit es wirklich ist, ist erkennbar, da es aus der höchsten Wirklichkeit, die das höchste Erkennbare ist *(in principio erat Verbum)* hervorgeht. Der erkennende Geist aber, insofern er erkennender Geist ist, ist ebenfalls göttlich *(signatum est super nos lumen vultus tui Domine);* er hat also ein Recht auf alle Wirklichkeit. Er kommt ihr gleich, und in dem höchsten Sinne dieser Worte sind der erkennende Geist als solcher und das Erkennbare als solches identisch. Es steht außer Zweifel, daß diese hohe Auffassung mehr als einen bedeutenden Denker gegen sich hat. Ein Descartes, ein so großer Intellektualist er auch auf seine Art ist, würde ihr keineswegs zustimmen. Aber auch einige Väter der Kirche würden ihr widersprechen, da sie

unter der göttlichen Ordnung sich etwas dachten, was die geistige Ordnung ebenso überragt, wie diese die Sinne und wie die Sinne die chemische Tätigkeit, oder — anders ausgedrückt — etwas, was wie ein vierdimensionaler Raum unserm Raum transzendent wäre und alle unsere sogenannten Axiome zu falschen Sätzen machen würde. Daher kommt es aber, daß Descartes behaupten kann, Gott könne einen quadratischen Kreis schaffen. Thomas leugnet das und, wenn er auch so klar wie nur irgendeiner die göttliche Transzendenz festhält,[1] so erklärt er sie doch in einem Sinne, daß sein hoher Intellektualismus durchaus unversehrt bleibt. Für ihn ist die Ordnung des Geistes die göttliche Ordnung selbst, »denn Gott ist ein Geist,« und daraus folgt, daß das Erkennen die »Fähigkeit des An-Sich« ist, daß etwas in dem Maß, in dem es Erkennen ist — es gibt da unendliche Abstufungen —, das Sein erreicht, und daß es keine sogenannte höhere Ordnung gibt, für die die Gesetze des Seins, so wie der Geist sie erkennt, keine Geltung hätten.

Das ist der Intellektualismus des Thomas, dessen Charakter wir noch oft hervorheben werden. Sein transzendentaler Charakter zwingt dazu, ihn jeweilig dem Gegenstand, auf den er angewendet wird, besonders anzupassen. In seiner Fülle und Ganzheit kommt er nur in der Theologie zur Geltung. Anders dagegen ist es in der Psychologie, weil der Mensch den Geist nur auf eine unzulängliche und dunkle Weise, nur in einer schwachen Teilhabe besitzt. Daher kommt es, daß Thomas stärker als jeder andere das verurteilt, was wir den »Intellektualismus des Abstrakten« nennen; denn wenn das Erkennbare das Wirkliche ist, so ist das Abstrakte nur ein Schatten, und wenn dieser Schatten des Wirklichen uns auch etwas von dem

Wirklichen sagt, so vermag er uns doch nicht das Sein in die Hand zu geben.

In unsern Wesensbestimmungen durch Gattung und Artunterschiede versuchen wir das Wirkliche auszudrücken, und man glaubt wirklich, es teilweise in diese Rahmen einzuspannen. Aber zunächst weiß man, daß die »Jagd« nach dem »Begriff« *(venare quod quid est)* niemals völlig zum Ziele führt, und daß die Unterschiede, die das Wesen vollständig bezeichnen, oder besser gesagt: der Grundunterschied, aus dem alle andern hervorgehn, von uns meist nicht zu »ergreifen« ist. *Multae differentiae rerum sunt nobis ignotae*, wiederholt Thomas oft.[1] Er bemerkt nicht weniger häufig, daß wir bei dieser unserer Unkenntnis des Grundes der Dinge gezwungen sind, sie nach zufälligen Bestimmungen zu ordnen und zu benennen. Damit ist sehr deutlich ausgesprochen, daß unsere Erkenntnis-Schemata in seinen Augen nur einen relativen Wert haben.

Selbst wenn übrigens der Unterschied bekannt wäre, so wäre er doch nicht völlig erkannt, und man glaube doch ja nicht, den Grund der Dinge zu besitzen. Es bildet sich doch niemand ein, der Begriff eines »vernünftigen Wesens« drücke die ganze Wirklichkeit des Menschen aus, und ein Weltbildner könne, bewaffnet mit diesem Begriff und im Besitz einer entsprechenden Materie, das Haupt des »denkenden Schilfrohrs« zum Himmel erheben. Mit Aristoteles macht Thomas gern hinter die Definitionen Punkte, um anzuzeigen, daß das Wirkliche darüber hinaus noch Unausgedrücktes und Unausdrückbares enthält. *Animal rationale bipes . . .*[2]

Erst recht wird man mit seiner Kritik vorsichtig sein müssen, wenn man bedenkt, daß die thomistischen Ideen (wie gesagt) in keiner Weise mit Gattung und

Art zusammenfallen. Schon Plato nahm keine Ideen für die Gattungen an, da er in ihnen reine Abstrakta sah. Wenn er für die Arten Ideen annahm, oder besser gesagt, wenn er die Arten realisierte, so tat er es deshalb, weil das Einzelding für ihn nur ein »Schatten« war, da die Materie in seiner Philosophie sich so verflüchtigte, daß sie mit dem Raum zusammenzufallen schien, so daß man für die Wissenschaft, um sie zu retten, einen anderen Gegenstand suchen mußte. Für Thomas hat die Frage ein ganz anderes Gesicht. Das Wirkliche ist für ihn das Einzelding; die Materie »ist«, und sie ist »durch Gott«; die Arten aber »sind« nicht: sie sind »Rahmen«, sicherlich haben diese Rahmen einen Wert, selbst für Gott, denn sie drükken in Wahrheit die großen Linien des Schöpfungsplanes aus; aber sie sind nicht — eigentlich gesprochen — die »Idee« der Wesen. Die Idee eines Dinges, insbesondere wenn sie schöpferisch sein soll, muß offensichtlich all das ausdrücken, was in dem Ding ist, insofern es ein bestimmtes Wesen ist; da aber das Sein immer ein Einzelding ist, nicht eine Art, so muß sein Wesensgrund, seine *propria ratio*, seine »Idee« auch individuell sein, und — weit entfernt, ein leerer Rahmen zu sein — wird sie vielmehr alles enthalten, was notwendig ist, damit unter dem Hinzutreten des göttlichen Willens die Wirklichkeit sie aufnehme und trage.[1]

Man sieht, wie fern diese Auffassung dem banalen Konzeptualismus, dem Notionalismus steht, den man ihr so gerne zuschreibt. Der Notionalismus ist die Philosophie Taines, in der die schöpferische Idee ein »Axiom« ist, und das ganze Sein aufgefaßt wird wie eine Zusammenschachtelung von ewigen Sätzen, gegenüber deren Masse unser Geist »zusammenknickt«, während er sie einzeln zu bewältigen vermag. Gegen-

über einem derartigen Philosophen ist die Ironie Pascals berechtigt: »Er hält mich für einen Satz.« Das Sein wird hier auf das Logische beschränkt. Thomas geht genau in der entgegengesetzten Richtung. Er setzt zuerst das Sein, und zwar als »in sich erkennbar«; aber »erkennbar« heißt nicht »in Begriffen faßbar«. Die Erfassung in Begriffen ist nur eine unzulängliche Art der Erkenntnis, und zwischen beiden ist ein derartiger Unterschied, daß man streng genommen sagen kann: je mehr ein Ding an Erkennbarkeit hat, um so weniger ist es in Begriffen zu erfassen. Der Beweis liegt darin, daß Gott, das höchste Erkennbare, überhaupt nicht mehr in Begriffen erfaßbar ist. Das Sein also, das an sich erkennbar ist, ist in Begriffen nur für die unzulänglichen Geister erfaßbar, die in sein Geheimnis nicht einzudringen vermögen.

Wir schweben über der Oberfläche des Seins; wir dringen nicht in es ein. Wir »setzen zusammen« und »teilen« mit unserm Verstand und versuchen in unsern »Ur-teilen« uns Rechenschaft zu geben von dem, was ist. Aber das, was ist, ist—insoweit es in unsere Sätze eingeht und unsere Wissenschaften begründet —nicht das Sein selbst, sondern nur sein schwacher Abglanz.

Die reine Anschauung des Seins ist uns versagt; wir bilden »Begriffe«, aber wir »*begreifen*« das Sein selber nicht. Man sage also nicht (so wird ein Thomist sprechen) unsere Philosophie opfere das Sein dem Begriff. Der Begriff ist in unsern Augen nicht mehr als ein Schatten. Die vollentfaltete geistige Erkenntnis geht über ihn hinaus und damit über alles, was auf ihm beruht: über Axiome, Prinzipien, Sätze und Gesetze. Das liegt daran, daß Raum und Zeit hier in etwas eingeführt werden, was an sich raum- und zeitlos ist. All das ist nur menschliche Redeweise und deshalb zum

Teil dem Stoff verhaftet. Wenn wir also Intellektualisten sind, so sind wir es darum, weil wir an die wahre Intellektualität denken. Nur im Hinblick auf diese sagen wir: das Erkennbare und das Wirkliche fallen zusammen *(ens et verum convertuntur)*.

Es bleibt noch zu sagen, daß die Wesensbestimmungen durch Gattung und Artunterschied und darum auch die Urteile und die Wissenschaft für die thomistische Philosophie einen Seinswert, und nicht — wie für gewisse moderne Systeme — einen bloß heuristischen und logischen, beziehungsweise praktischen Wert haben. Sie sagen eine allgemeine Wesenheit aus, die, indem sie eine echte Seite des Schöpfungsplanes darstellt, in dieser Beziehung die Wahrheitsnorm der Einzeldinge ist, ebenso wie der Wesensgrund jedes Einzeldings seine Wahrheitsnorm für seine weitere Entwicklung ist.[1] Wenn man das Intellektualismus nennen will, so ist die thomistische Philosophie intellektualistisch. Aber wer ihr daraus einen Vorwurf machen will, der muß zunächst die Berechtigung seiner gegenteiligen Anschauung beweisen: *hic labor, hoc opus*.

Wenn man aber (von einem andern Gesichtspunkt aus) in der thomistischen Philosophie eine Neigung feststellen würde, die logische Rolle der Ideen zu übertreiben, das heißt den idealen, von der Wirklichkeit abgezogenen Rahmen einen größern Wert zuzugestehn, als ihnen für die Definition der Wirklichkeit zukommt, so kann man die Berechtigung einer solchen Kritik ruhig zugeben. Das Gefühl für die Natur und ihre unerschöpflichen Reichtümer hat nur langsam und stufenweise den menschlichen Geist durchdrungen. Im Rausch einer Entdeckung ist man immer geneigt, ihre Bedeutung zu übersteigern. Die Griechen und in ihrem Gefolge die mittelalterlichen

Philosophen waren zu sehr mit der Logik beschäftigt und zu wenig mit der Erfahrung vertraut, als daß sie nicht bisweilen der ersten eine Stelle eingeräumt hätten, die eigentlich der zweiten zukommt. Man verstand sich auf die Prinzipien, und man mußte sich hier dem Zug der Zeit einfach überlassen. Das konnte man um so ruhiger tun, als der wesentlich theologisch gerichtete Geist alle auf das bewegte Sein bezüglichen Fragen in den Hintergrund rückte und der nach oben gerichtete Blick ganz von selber das menschliche Erkennen dem doch so ganz anders gearteten Erkennen der reinen Geister anzunähern strebte. Aus diesen und noch andern Gründen geschah es, daß gewisse Übertreibungen, gegen die sich die größten Geister nicht immer völlig wehrten, zu gewissen Zeiten bei den Schülern geradezu zur Regel wurden. Den Sinn für das Wirkliche und für seine Geheimnisse immer mehr und besser zu entwickeln: das ist eine der Aufgaben des Thomismus von heute, wenn anders er die Versprechungen erfüllen will, die in seinem Namen von denen gemacht werden, die an seine Zukunft und Erneuerungskraft glauben.

Wie dem auch sei, der letzte Grund der Lehre von den Ideen ist unangreifbar. Wer nicht völlig in den Agnostizismus verfallen will, muß zugeben, daß unsere Analysen der Wirklichkeit, so unzulänglich sie auch sein mögen, und selbst wenn man als ihre erste Quelle die Tat ansähe, in der Natur begründet sind; wenn sie das sind, so muß auf die eine oder andere Weise die *natura naturans* sie enthalten. Von hier bis zu den Ideen ist nur ein Schritt, vorausgesetzt, daß die *natura naturans* etwas anderes ist als eine blinde Macht, ein unbewußtes Streben oder ein Wille ohne Ziel.

Diese Lehre von der Wahrheit wird noch deutlicher

werden, wenn wir die Gottes- und die Erkenntnisfrage aufgreifen. Sie wird schon klarer, wenn wir sehn, wie Thomas (ausgehend von seinen Prinzipien) die berühmte Frage nach den »ewigen Wahrheiten« behandelt.

Die Frage nach den ewigen Wahrheiten hat der augustinische Platonismus im Mittelalter mit einer solchen Leidenschaft gestellt, daß Thomas nicht gut an ihr vorübergehn konnte. »Nichts ist ewiger als das Gesetz des Kreises,« hatte Augustin gesagt; »nichts ist ewiger, als daß zwei und drei gleich fünf ist.«[1] »Man mag die wahren Dinge zerstören, die Wahrheit bleibt«,[2] fügt Anselm hinzu. Sagt man nicht mit Recht, daß die Allgemeinbegriffe außerhalb von Raum und Zeit stehn? Was ist nun allgemeiner als die Wahrheit? Die Wahrheit hat also weder Anfang noch Ende; was heute wahr ist, von dem ist immer wahr gewesen, daß es sein werde, und es wird immer wahr sein, daß es gewesen ist, so daß, wenn man annähme, die Wahrheit habe angefangen oder höre auf, immer noch dies gelten würde, daß es in der angenommenen Vergangenheit oder Zukunft keine Wahrheit gäbe, und das wäre ja selbst eine Wahrheit; so sehr ist es also wahr, daß die Wahrheit von allem unabhängig und daß sie ewig ist. Mag man sagen: die Wahrheit hat einen Anfang und ein Ende, mag man behaupten, sie hat sie nicht: kein Prinzip und kein Ende schließen sie ein.[3]

Diese dunkeln Gedanken hat der heilige Thomas mit einer vollendeten Klarheit aufgehellt. Die Wahrheit ist nichts Absolutes; sie ist ein »Verhältnis«, und zwar das Verhältnis des Seins zur Erkenntnis. Wenn es also keine Erkenntnis gibt, gibt es auch keine Wahrheit; wenn es kein Sein gibt, gibt es ebenfalls keine Wahrheit; die Fiktion, die Wahrheit gehe sich selbst

voran als eine Wahrheit, die einmal sein wird, oder sie überlebe sich selbst als eine Wahrheit, die einmal gewesen ist, ist nur eine leere Einbildung, wenn man nicht auf der einen Seite ein Wesen annimmt, das die Wahrheit erfassen kann, und auf der andern Seite ein Ding, in dem sie gründet. Das Ding, in dem die Wahrheit gründet, braucht freilich nicht »wirklich« zu bestehn; denn auch die »Möglichkeit« ist ein Sein; eine Sache kann wahr sein in der Zukunft unter der Voraussetzung, daß sie in ihren Ursachen besteht, und so kann man tatsächlich, wenn eine ewige Ursache besteht, die Wahrheit der Dinge ewig nennen, insofern sie in der schöpferischen Macht und dem schöpferischen Willen begründet ist. Immer aber muß man zuerst das Dasein dieser Ursache aufzeigen; man kann es nicht umgekehrt aus dem Bestehn einer ewigen Wahrheit erschließen, ohne die Ordnung der Begriffe und der Tatsachen umzustoßen.[1]

Was aber zu halten ist von dem phantastischen Gedanken einer Wahrheit, die sich auf das Nichts stützt —ein Gedanke, den gewisse Beweisgänge voraussetzen und überdies so darstellen, als ob die Wahrheit aus sich heraus etwas Für-sich-bestehendes wäre—, sieht man leicht ein. Wenn man auch die Verneinung des Seins ebensogut wie seine Bejahung setzen kann, so verhalten sich doch diese beiden Gegenstände des Denkens der Wahrheit gegenüber nicht in gleicher Weise, und zwar darum, weil sie sich nicht in gleicher Weise der Erkenntnis gegenüber verhalten; eben in diesem Verhältnis des Gegenstandes zur Erkenntnis besteht ja die Wahrheit. Das Sein besteht in sich selbst, und es kann jegliches Ding begründen; das Nicht-Sein dagegen ist ein bloßer Begriff unseres Geistes, der in Wirklichkeit nichts begründen kann. Wenn man also sagt: Wenn die Wahrheit nicht ist,

so ist es wahr, daß die Wahrheit nicht ist, so kann dies wohl dazu dienen, einen Skeptiker in Widerspruch mit sich selbst zu bringen, und ihm indirekt beweisen, daß das Leben des Geistes die Wahrheit in sich trägt; aber es kann nichts als notwendig und ewig ins Sein setzen, da eben diese behauptete Wahrheit in sich keinerlei Fundament hat.[1]

Ebenso ist die Wahrheit in ihrer psychologischen Wesenheit, die ihre eigentliche Wesenheit ist (das heißt: obwohl begründet in den Dingen, ist sie doch in der Erkenntnis), offensichtlich nicht ewiger als die Erkenntnis selbst. Setzen wir den unmöglichen Fall, es gäbe ein Sein, aber keinen Geist, es zu denken, so gäbe es keine Wahrheit, sondern nur etwas, in dem sie »gründete« — für den Tag, an dem ein Geist existieren würde.[2] Nur eine leere Vorstellung unserer Einbildung, die uns in diesen hypothetischen Bereich versetzt, läßt uns hier noch sagen: diese Sache hier ist wahr. In diesem Fall würde das in Rede stehende Ding »sein«, vorausgesetzt, daß es wirklich ein Sein wäre, aber es wäre nicht »wahr«.

So unmöglich es auch erscheint anzunehmen, daß etwas sei, ohne zugleich anzunehmen, daß es wahr sei, so darf man sich doch den Folgerungen dieses Gedankens nicht entziehn. Wenn man einmal annimmt, daß jeder denkende Geist fehle, so darf man ihn nicht heimlich wieder einschmuggeln. Was sich uns als Bedingung des Denkens aufzwingt, zwingt sich uns darum noch nicht als Gegenstand des Denkens auf, und wir können sehr wohl das Sein setzen, ohne zu gleicher Zeit das Wahre zu setzen.[3]

Die Wesenheiten sind Sein, und ihre Beziehungen untereinander sind Beziehung: das Ganze ist Wahrheit nur in Beziehung auf uns oder irgendeinen andern erkennenden Geist. Wenn wir also die einzigen

Geister sind (und zwar nicht ewige), so gibt es keine ewige Wahrheit. Das »Gesetz des Kreises« und alle andern wären dann als solche bloße Möglichkeiten, und die Allgemeinbegriffe, die tatsächlich nur in uns bestehn, wären ohne uns auf ihre negative Ewigkeit zurückgeführt.

Diese Dinge, sagt man, »abstrahieren von Raum und Zeit«; aber das will doch einfach besagen, daß wir sie davon abziehen; was aber würde aus dieser »Abstraktion«, wenn kein Geist sie mehr vollzöge?[1]

Ebensowenig aber vermag auch die transzendentale Wahrheit, die in der Übereinstimmung eines jeden Dinges mit seinem Urbild besteht, noch zu sein, wenn der denkende Geist nicht mehr ist. Wenn es kein erstes Denken gibt, so gibt es kein erstes Maß und infolgedessen noch weniger ein abgeleitetes Maß, und unser Begriff der idealen Wahrheit der Dinge kann dann wohl noch nützlich sein, aber als Gesetz der Wesenheiten ist er ohne Wert. Es gibt in diesem Falle überhaupt keine Wahrheit mehr in dem von uns angenommenen Sinn; um so weniger gibt es eine ewige Wahrheit.

Wenn dagegen ein ewiger Geist existiert, dann gibt es — durch ihn — in jedem Sinne des Wortes eine ewige Wahrheit. Das aber ist eben die erste Frage. Von der Existenz einer ewigen Wahrheit an sich ausgehn und von ihr aus Gott beweisen wollen, ist nur ein trügerisches Spiel. Wer es versucht, kann zwar *ad hominem* schließen; darüber hinaus aber vermag man ihm nicht zu folgen, denn seine Behauptung hat keinerlei unbedingte Geltung.

—

Das Gute

Das dritte Attribut des Seins unterscheidet sich von dem zweiten auf die folgende Weise.

Man kann ein Sein auf zweierlei Weise betrachten:

erstens in Hinsicht auf seine ideale Natur oder Wesenheit, zweitens in Hinsicht auf die Wirklichkeit, die an dieser Natur Anteil hat. Wenn nun das Sein zu uns Beziehung hat als unser Maß und unsere Vervollkommnung, so kann dies in doppelter Weise geschehn: Entweder vervollkommnet es uns, insoweit es Natur ist *(secundum rationem speciei)*, und dann betrachten wir es unter dem Gesichtspunkt des Wahren; oder aber es vervollkommnet uns, insoweit es eine Naturwirklichkeit ist *(secundum esse quod habet in rerum natura)*, und dann ist es das Gute. Daher haben wir von dem Wahren gesagt, daß es zuerst und eigentlich in uns ist *(verum est in mente)*, von dem Guten dagegen, daß es in sich ist und uns anzieht *(bonum in rebus est; bonum habet rationem finis)*.[1]

Dieser Grundbegriff ist näher zu betrachten.

Das Gute ist das, wonach jedes Ding begehrt, hat Aristoteles gesagt. Diese schöne Definition, die Thomas ungezählte Male wiederholt, ist für ihn die Grundlage all seiner Sätze über diesen Gegenstand.[2] Das Gute ist also das Begehrenswerte; wer die Quelle des Begehrens aufdeckt, der hilft, das Gute selbst zu definieren. Was macht ein Ding begehrenswert, wenn nicht seine Vollkommenheit? Sucht nicht jedes Ding das, was es in dieser oder jener Hinsicht vervollkommnen kann? Die erste Vollkommenheit eines jeden Dinges aber ist sein Wirklichsein selbst *(in tantum est perfectum unum quodque in quantum est actu)*. Das mögliche Sein (das Sein in Potenz) ist als solches noch keinerlei Vollkommenheit. Das Wirklichsein aber im allgemeinsten Sinn ist das Sein. Das transzendentale Sein, vor jeder Einteilung in Kategorien oder derartiges, ist also die Substanz des Guten selbst *(bonum et ens convertuntur*

secundum supposita),[1] und wir haben so – durch den Gegenbeweis – die Identität, von der wir ausgegangen waren, um die Beschaffenheit des Seins zu bestimmen und seine Attribute festzustellen. Das Sein, »insofern es begehrt wird«, ist das Gute. Infolgedessen kann man mit vollem Recht sagen: Jedes Sein ist gut, vorausgesetzt, daß man sogleich hinzufügt: Genau insoweit als es ein Sein ist.[2] Das Böse findet sich allein in der Sphäre des Mangels *(privatio)*, und wo alles Gute völlig fehlt, da ist eben das Nichts.

Es ist indessen folgendes zu bemerken: Gerade weil das Sein und das Gute zusammenfallen, sind sie in der Allgemeinheit gleich, und sie werden in paralleler Weise geteilt. Wenn – wie wir später sehn werden –[3] das Sein in Potenz und Akt zerfällt, so folgt das Gute dieser Einteilung, und selbst die reine Materie wird gut sein, und auch die Hoffnung auf ein Gut wird ein Gut sein, dergestalt, daß auch das Nicht-Seiende auf eine gewisse Weise am Guten teil hat, unter der Voraussetzung jedoch, daß es nicht absolutes Nichtsein ist, sondern als »Potenz« auf das Sein gleichsam aufgepfropft wird.[4]

Durch die letzte Einschränkung wird der Irrtum der Platoniker berichtigt, die unter dem Vorwand, daß die reine Möglichkeit ein Nicht-Sein sei, den Bereich des Guten über den des Seins hinaus ausdehnten. Das kommt daher, daß sie die Materie nicht von dem Mangel (der »Beraubung« = *privatio*) unterschieden, wie sich Aristoteles ausdrückt. Dieser letztere ist in der Tat reines Nicht-Sein; die Materie aber gehört schon zum Sein, denn sie ist wirkliches Werden, positive Möglichkeit.[5]

Von einem andern Gesichtspunkt aus kann das absolute Nicht-Sein bisweilen wie ein Gut erscheinen;

aber das ist eine Täuschung: denn die Analyse zeigt in diesem Fall, daß im Grunde das Sein das wirklich Begehrte ist. Wenn zum Beispiel irgendein Übel unerträglich ist, und man, um ihm zu entrinnen, an das Nicht-Sein denkt, so kann einem dies als begehrenswert erscheinen. Aber in Wirklichkeit begehrt man doch die Unterdrückung des Übels, weil dieses Übel einen eben eines Gutes beraubt, dessen Verlust unerträglich ist. Man wünscht also das Nicht-Sein *per accidens* und in Hinsicht auf ein Gut; in Wirklichkeit richtet sich also das Begehren auf ein Sein, und dieses ist also immer das Gute.[1]

Daraus, daß das Sein und das Gute zusammenfallen, und daß jedes Sein gut ist, gerade insofern es Sein ist, ergibt sich, daß Plato in die Irre ging, wenn er behauptete, alle Dinge seien gut durch Teilnahme am Guten, und wenn er dabei unter dem Guten ein An-sich-seiendes verstand, eine der Ideen, und zwar die allgemeinste von allen, die selbst auf das Nicht-Sein zu wirken vermöchte, und ohne die kein Ding, selbst wenn es ein Sein wäre, gut sein könnte. Diese Behauptung fällt dahin, erstens weil es die Ideen an sich, wie Aristoteles überzeugend nachgewiesen hat, nicht gibt, zweitens weil der Begriff der Teilnahme nur dann etwas erklären könnte, wenn — was eigentlich gerade Plato zugeben müßte — das Teilgenommene als das Gleiche in den vielen Teilnehmenden sich vorfände, nicht aber in jedem einzelnen Falle nach der Natur des teilnehmenden Wesens sich besonderte. Die Güte des Menschen ist nun aber der Mensch, die Güte des Baumes der Baum. Es gibt also keine allgemeine Güte *(bonum non univoce dicitur de bonis);* es ging also — selbst in dem System der Ideen — nicht an, ein Gutes an sich außerhalb der Naturen zu setzen. Wenn man Gott das Gute nennt,

so meint man ihn immer als Schöpfer, der sein eigenes Sein und also auch seine Güte mitteilt; diese mitgeteilte Güte wohnt den Dingen inne wie ihr Sein; sie fällt mit diesem Sein zusammen und bezeichnet es nur nach einem besondern Gesichtspunkt.

So kann das erste Gute *(bonitas prima)* als das Vorbild und die Wirkursache alles Guten bezeichnet werden, und man kann in diesem Sinne sagen: Alle Dinge sind gut durch die Güte Gottes. Wenn man aber sagt, sie seien gut von der Güte Gottes her, als ob ihr eigenes Sein nicht genüge, um sie als gut zu kennzeichnen, so hieße das, eine Abstraktion für eine reale Wesenheit nehmen, es hieße, eins der wesentlichen Attribute alles Seins verkennen, da das Sein gut ist auf Grund dessen, daß es ist.[1]

Muß man noch eigens betonen, daß das Gute den Begriff des Zweckes einschließt? Weil es das ist, »was alle Dinge begehren«, ist es für den, der es besitzt, ein Gegenstand des Wohlgefallens, für den, der es erwartet, ein Gegenstand der Sehnsucht. Es ist für ihn ein Ziel oder ein Zweck. Wenn man also einem Gute eine Ursächlichkeit zuschreibt, so wie man es gemeinhin tut, so kann dies nur die Ursächlichkeit sein, die dem Zweck eignet: das Gute ist seinem Wesen nach Zweckursache.[2]

Man muß sich also vor der Zweideutigkeit hüten, die aus dem berühmten Satz entstehn könnte: Es liegt in der Natur des Guten, sich mitzuteilen *(bonum est diffusivum sui)*. Der Einfluß, von dem man dann spricht, darf nicht als irgendein »Bewirken« verstanden werden, so als ob das Gute handelte, gerade insofern es gut ist. Das gute Sein handelt, und seine Güte liegt ohne Zweifel seiner Tätigkeit zugrunde, weil es tätig ist, insofern es Sein ist, und weil es, insofern es Sein ist, gut ist; nichtsdestoweniger ist sein

Gutsein etwas anderes als sein Tätigsein. Insoweit es tätig ist, ist es *Prinzip;* insoweit es gut ist, ist es *Vollkommenheit und Maß.* Insoweit es tätig ist, teilt es seine *Form* mit; insofern es gut ist, kann es als *Zweck* dienen und in diesem Sinn Ursache — nicht allein seiner Form nach, sondern — dem ganzen Sein nach werden. Das Sich-mitteilen des Guten geht also über den Bereich seines Bewirkens hinaus; es gehört einer andern Ordnung an.[1]

Diese Art *Tätigkeit* ist übrigens die erste von allen, weil der Zweck *die Ursache der Ursachen* ist. Deshalb hatte Aristoteles an die Spitze der Schöpfung *das Gute* gesetzt, das höchste Begehrenswerte, das nach Art einer Zweckursache bewegt, ohne selbst bewegt zu sein. Der Verfasser des Buches über die *Göttlichen Namen*[2] nennt die erste Ursache das Gute, noch ehe er sie das Sein nennt. Eine Tätigkeit setzt ja zu allererst einen *Zweck* voraus. Durch ihn, und zwar nur durch ihn wird die Tätigkeit des *Tätigen* in Gang gesetzt, und auf Grund dieses Zweckes bearbeitet das Tätige den *Stoff* und prägt ihm die *Form* ein. So ist also das Gute in der Ordnung der Ursächlichkeit das erste.[3] Als Wirkung dagegen ist es das letzte, da die Ordnung des Entstehens immer umgekehrt ist. Das Gute setzt, insoweit es verwirklicht wird, *die Wesenheit* voraus, die das Sein, in dem das Gute gründet, bestimmt, und es setzt ebenfalls die Wirkkraft voraus, die aus dem Sein folgt und aus der Wesenheit fließt als das Zeichen und der natürliche Ausfluß der Vollkommenheit, die sie besitzt.[4]

Um die Idee des Guten noch genauer darzulegen, zieht der heilige Thomas gern die Augustinische Tradition heran, nach der das Gute in drei Dingen bestehn soll, die man als *modus, species* und *ordo* bezeichnet hat; sie entsprechen den biblischen Wor-

ten: »alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet« *(omnia in numero, pondere et mensura disposuisti)*. Ihr Sinn ist dieser: Ein Ding wird nach dem Gesagten gut genannt in dem Maße, als es *vollkommen* ist. Nun nennt man aber vollkommen das, dem nichts von dem fehlt, was es jeweils nach dem Grad seiner besondern Vollkommenheit haben muß. Da aber jedes Ding das, was es ist, durch seine *Form* ist, die seine Wesenheit bestimmt, und da diese Form gewisse Voraussetzungen hat und gewisse notwendige Folgerungen mit sich bringt, so muß ein Ding, wenn es vollkommen und gut genannt werden soll, sowohl die ihm zukommende *Form*, als auch die wesensnotwendigen *Voraussetzungen* und die natürlichen *Folgen* in sich vereinigen. Das Gute hat also eine dreifache Rolle: es mißt die Voraussetzungen, die Prinzipien des Dinges *(modus)*, es bestimmt die Arten *(species)* und kennzeichnet die dem Dinge eigenen Strebungen *(ordo)*; allein es verliert dadurch in keiner Weise die Einheit seines Begriffs und seine ursprüngliche Identität mit dem Sein.[1]
Ohne diese letztere Wahrheit aus dem Auge zu verlieren und ohne den Gedanken aufzugeben, daß das Gute, als tatsächlich mit dem Sein zusammenfallend, auch real mit diesem geteilt werden muß, kann man doch hier eine Einteilung einführen, die das Gute in sich *(secundum propriam rationem)* erfaßt, ohne seine Transzendenz anzugreifen. So haben Aristoteles und nach ihm die Väter der Kirche das Gute in das »Ehrbare«, »Nützliche« und »Angenehme« eingeteilt. Diese Einteilung hat in Wahrheit einen doppelten Sinn: einen ausschließlich menschlichen und einen allgemeinen oder metaphysischen. Der erste steht hier nicht in Frage; mit dem zweiten aber verhält es sich so:[2]

Ein Sein ist gut, insofern es begehrt wird; anders ausgedrückt: insofern es für die Bewegung des Begehrens ein Ziel darstellt. Unter einem Ziel der Bewegung kann man aber ein Doppeltes verstehn: ein *absolutes* Ziel, in dem die Bewegung aufhört, und ein *relatives* (oder Zwischen-Ziel), durch das die Bewegung hindurch muß, um das letzte Ziel zu erreichen. Dieses letzte Ziel kann man übrigens noch einmal in doppelter Weise fassen: erstens als das Ding selbst, das erworben wird (eine Art, eine Form, eine neue Eigenschaft), und zweitens als das Ruhn des Sich-Bewegenden in dem, was es erworben hat. Wenn es sich nun um das Begehren handelt, so ist das, was seine Bewegung nicht endgültig beendigt, sondern nur *Mittel* und Zwischenstation ist, das Nützliche *(utile);* das letzte Ziel, zu dem es durch diese Zwischenstation hinstrebt, und das es als gut in sich ansieht, ist das Ehrbare *(honestum);* das aber, was die Bewegung des Begehrens als Ruhe in dem Begehrten beendigt, ist das Angenehme *(delectabile).* Dieser letzte Satz enthält eine Lehre von der Lust, auf die wir noch zurückkommen.[1]

Es sei bemerkt, daß diese Einteilung, wenngleich sie nicht »Dinge« setzt, da sie transzendental ist, doch dazu dienen kann, diese in ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander zu bestimmen und einander gegenüberzustellen, indem sie Hauptmerkmale unterstreicht, beziehungsweise Gesichtspunkte festlegt, die als solche ausschließend wirken. So nennt man im besondern angenehm, was im Gegensatz zum Ehrbaren und Nützlichen nur um der Lust willen erstrebt wird, während man nützlich nennt, was — ob angenehm oder nicht — Mittel ist, ein anderes Gut zu erwerben, ehrbar aber nennt man jenes Gut, das man — unter welchem Gesichtspunkt auch im-

mer – als begehrenswert um seiner selbst willen ansieht.[1]

Bemerken wir indessen noch einmal, daß diese drei Arten, in denen sich somit das Gute entfaltet, es keineswegs gleichberechtigt teilen, sondern nach einer Ordnung, deren genaue Kennzeichnung die Grundlage der Moral bildet. In erster Linie steht natürlich das Ehrbare, weil es seinen Wert in sich selbst trägt und die Idee des Guten selbst verkörpert; dann kommt das Angenehme, das ebenfalls den Charakter des Zieles hat, wenn es auch nur in zweiter Linie – um der Lust willen – gewollt ist, die in ihm gefunden wird; an letzter Stelle endlich steht das Nützliche, weil es den Charakter *des Zieles* und darum des Guten nicht in sich selbst, sondern nur mit Rücksicht auf ein Anderes, von ihm selbst Verschiedenes, in sich trägt.[2]

—

Das Übel

Das Wesen des Übels (des Bösen) läßt sich offensichtlich von dem Guten aus, dessen Gegensatz es darstellt, begreifen. Das Gute ist seinem Wesen nach *begehrenswert;* alles, was begehrenswert ist, ist also gut. Ein Übel kann also nur dasjenige sein, was in keiner Weise Gegenstand eines Begehrens sein kann. Etwas derartiges gibt es aber unter den positiven Wirklichkeiten der Natur nicht; das Übel muß daher in der Sphäre des Nicht-Seins liegen.

Da alles, was ist, sein eigenes Sein wünscht und zu erhalten sucht, so ist zu schließen, daß alles, was ist, allein dadurch, daß es ist, in gewisser Weise zu begehren ist; das Begehren entscheidet also eigentlich über das Gute, dessen Wesenheit sein eigentlicher Gegenstand ist.[3]

Auf der andern Seite zeigt jedes Sein eine Tätigkeit

und infolgedessen irgendeine natürliche Neigung; jedes Sein ist also auf etwas außer ihm Liegendes hingerichtet, und dieses Etwas ist für es ein Gut. Das Übel aber an sich ist nicht auf ein Gut hingerichtet, da das Gute und das Böse einander entgegengesetzt sind. Es gibt also kein Sein, dem das Böse in ausschließlicher Weise entsprechen könnte. Das Übel ist also keine eigentliche Naturwirklichkeit; es ist kein Sein. Wenn es ein solches wäre, so wäre es unmöglich, daß es weder begehrte noch begehrt würde und infolgedessen weder handelte noch sich bewegte; denn jede aktive oder passive Tätigkeit geschieht mit Rücksicht auf ein Ziel, das will heißen: mit Rücksicht auf ein Gut. Das Sein also, das weder handelt noch leidet, ist bloß ein Hirngespinst: in der Wirklichkeit gibt es derartiges nicht.[1]

Kann man nun daraus, daß das Übel keine *Naturwirklichkeit* ist, schließen, daß es überhaupt nicht ist? Das hieße einen berechtigten Sinn des Wortes *Sein* verkennen. Dieses Wort schließt zwei Bedeutungen ein. Es kann entweder den Seinsgehalt eines Dinges selbst bezeichnen — und in diesem Sinne redet man vom Sein, wenn man die Kategorien aufstellt — oder aber die Wahrheit eines Satzes bedeuten, die in einer durch den Geist (der Ordnung der Dinge entsprechend) vollzogenen Zusammensetzung besteht —; dies drückt das Wort Sein aus, wenn auf die Frage: Ist dieses Ding? geantwortet wird. Das Sein im letzten Sinne erstreckt sich also über die Sphäre der Naturwirklichkeit hinaus. So sagt man: die Bejahung »ist« der Gegensatz der Verneinung, und damit wird »in der Wirklichkeit« nichts gesetzt. Ebenso sagt man: die Blindheit »ist«, und man will damit ausdrükken, daß das Auge von ihr betroffen ist, man will aber nicht behaupten, daß die Blindheit etwas Seinshaftes

im eigentlichen Sinne ist. In diesem Sinn also darf man von dem Übel sagen: es »ist«, das heißt als ein »Mangel«, und dieses Wort Mangel trifft genau das, was hier bezeichnet werden soll.[1] Wir sagen »Mangel« und nicht »Verneinung«, weil das letztere, das nichts irgendwie inhaltlich Bestimmtes ausdrückt, eben dies sehr wohl existierende und bestimmte Etwas nicht zu bezeichnen vermag, das wir das Übel nennen. Der Verfasser der *Göttlichen Namen* hat in dem Sinne gesagt, daß das Übel dem Sein fernsteht, aber daß es dem Nicht-Sein noch ferner steht. Es ist also nicht eine Verneinung.[2] Die Verneinung ist in Wahrheit etwas Unendliches. Man kann sie einem Sein, soweit man will, zuschreiben, ohne daß es irgendwie bestimmt und als gut oder böse davon berührt würde. Wenn die reine und bloße Abwesenheit eines Guten ein Übel wäre, so wäre zwar das, was nicht ist, ein Übel; aber ebenso wären alle Dinge ein Übel, einfach deshalb, weil jedem einzelnen von ihnen die Vollkommenheiten der andern fehlen. So wäre der Mensch ein Übel, weil er nicht die Lebhaftigkeit der Ziege und die Kraft des Löwen hat. Anders aber verhält es sich mit dem »Mangel«, der das Gute verneint bei einem Wesen, das dieses Gute haben müßte, wie die Blindheit die Sehfähigkeit bei einem von Natur aus mit ihr begabten Wesen verneint. Ein solches Wesen, das mit einem Mangel behaftet ist, ist nun notwendigerweise ein Sein, ein mögliches oder wirkliches; da aber das Sein als solches gut ist, so folgt also aus der Natur des Übels selbst, daß es sich nur an einem Guten finden kann. So also hat die Blindheit, die ein relatives Übel ist, zum Träger einen schon bestehenden und darum guten Organismus. So haben auch die Vernichtung und der Tod, die höchsten Übel des physischen Seins, zum Träger die *erste Materie*, die

— insoweit sie positive Möglichkeit ist — ein Gut ist, da sie eben dadurch auf ein Gut hingeordnet ist, daß sie auf das Sein hingeordnet ist.[1]

Hieraus folgt ferner, daß das Übel bei seinem Träger niemals eine derartige Bedeutung gewinnen kann, daß es das Gut vollständig aufzehrte. Man kann unter diesem Gesichtspunkt bei dem Wesen, das von dem Übel betroffen wird, ein dreifaches Gut unterscheiden: zunächst ein Gut, das offensichtlich von dem Übel unterdrückt wird; es ist jenes, das ihm genau entgegengesetzt ist: so wird das Gut des Sehens durch das Übel der Blindheit vollständig unterdrückt; daher ist auch nicht das Sehen selbst der Träger der Blindheit, sondern das des Sehens fähige Wesen, das Lebewesen;[2] dann ein zweites Gut, das durch das Übel weder unterdrückt noch selbst gemindert wird; das ist der Träger als solcher selbst; dieser kann nämlich, da er das Übel gewissermaßen »trägt«, nicht zugleich von ihm betroffen werden: die Finsternis ändert nichts an der Substanz der Luft; die Blindheit als solche macht es dem Lebewesen nicht unmöglich zu leben, und der Tod selbst berührt in keiner Weise die Materie; endlich ein drittes Gut, das immer durch das Übel, das den Träger gewisser Kräfte »beraubt«, gemindert wird; es besteht in der Fähigkeit des Trägers, seine Anlagen zur Verwirklichung zu bringen. Diese Minderung des Guten darf jedoch nicht so aufgefaßt werden, als ob hier quantitativ etwas weggenommen würde, so daß schließlich bei einer vielfachen Wiederholung das ganze Kräftekapital aufgezehrt würde; sondern es handelt sich um eine Minderung, eine »Schwächung« *(remissio)*, wie sie bei den Qualitäten und den Formen vorliegen kann. Die Anlagen der Materie sind für ein Sein gewisse Vorbedingungen seiner Tätigkeit; wenn diese An-

lagen sich vervollkommnen, so erhöht sich die Tätigkeit; wenn sie dagegen abnehmen, so nimmt das Tätigkeitsvermögen mit ihnen ab. Nun gibt es aber Fälle, in denen die Abnahme der materiellen Anlagen eine von der Natur der Dinge selbst gesetzte Grenze hat, und andere, wo dies nicht der Fall ist; allein es ist klar, daß, solange der Träger bleibt, diese Anlagen nicht völlig unterdrückt werden können, da sie in ihrer Wurzel wenigstens, das heißt: in dem in sich bestehenden Träger selbst, fortbestehn.[1]

Das Problem des Übels ist das Kreuz der Philosophen; seinen beängstigenden Charakter hat es jedoch nicht in der Metaphysik. Wir werden anderswo wieder auf diesen Punkt stoßen.[2] Für den Augenblick genügt es, die grundsätzlichen Punkte festgestellt zu haben. Wir wollen hier unsere vorläufige Betrachtung der Transzendentalien abbrechen; wir werden noch öfter darauf zurückkommen. Die Transzendentalien teilen (wie wir gesagt haben) das Sein einzig in seinen Beziehungen zum Verstand; denn es ist das Sein selbst in seiner ganzen Fülle, in all seinen Äußerungen, das »eins« genannt wird, insofern es ungeschieden in sich selbst und geschieden von allen andern ist; das »wahr« ist in seiner Bezogenheit auf die Erkenntnis, nach der es gebildet ist oder die es vervollkommnet; das »gut« genannt wird in seiner Bezogenheit auf das Begehren, dem es entspricht. Jetzt kommen wir zu andern, wirklichen Einteilungen, weil nämlich das Sein (außerhalb der bisher betrachteten allgemeinen Bezogenheiten) verschiedene Seinsweisen in sich schließt, Verwirklichungen verschiedener Ordnungen, die in sich selbst und nicht mehr bloß infolge ihrer Beziehung auf das Erkennen und Wollen verschieden sind.

Hier verliert die Idee des Seins natürlich ihre Tran-

szendenz. In sich selbst jeder besondern Bestimmung fremd, ist das Sein bisher nach Art einer allgemeinen Natur aufgefaßt worden; wenn wir ihm jetzt »Seinsweisen« zuschreiben, so teilen wir es wirklich und zerstören es damit in gewisser Weise, das heißt im Sinne jener Einheit des Parmenides. Wir haben ja gesagt, daß das Sein nicht »eindeutig« ist; hier muß man sich daran erinnern.

Überdies: wenn das allgemeine Sein seine Transzendenz verliert, indem es sich in Seinsweisen entfaltet, so nähert es sich damit der Wirklichkeit, und es gibt der Erkenntnis genauere und nutzbarere »Rahmen« an die Hand. Dem scheinbaren Verlust entspricht somit ein wirklicher Gewinn. Das haben viele Philosophen — platonische Idealisten und andere, für die die höchsten Abstraktionen die höchsten Wirklichkeiten waren — nicht begriffen. Thomas folgt hier dem Aristoteles. Er läßt die Einteilung des Seins in »Kategorien« oder »Prädikamente« zu,[1] und er bemüht sich, sie zu rechtfertigen, das heißt er teilt es in allgemeine Seinsweisen (in eine Art von wirklichen *loci communes*), die uns instand setzen, die Seinsweise jedes Dinges zu bestimmen und so zu jenen »Aussageweisen« *(praedicationes)* zu kommen, die gewissermaßen die Sprache der Wissenschaft und ihr einziges Ausdrucksmittel sind.[2]

Die Prädikamente

DAS SEIN, SAGT THOMAS, LÄSST SICH AUF seine verschiedenen Gattungen zurückführen gemäß den verschiedenen Aussageweisen, die wiederum den verschiedenen Seinsweisen folgen. So viele Arten des Seins es also für ein Ding gibt, so viele Arten der Bestimmung gibt es auch für das Sein; und diese ursprünglichen Seinsweisen nennt man *Prädikamente*. Ein Prädikat kann nun in dreifacher Weise von einem Subjekt ausgesagt werden: erstens kann es das bezeichnen, was ein Gegenstand seiner Wesenheit nach ist, das heißt *die erste Substanz* oder *Einzelsubstanz*, der alles andere zugeschrieben wird. Zweitens kann es bezeichnen: nicht den Gegenstand in seiner Wesenheit, sondern irgend etwas, was ihm anhaftet, und zwar entweder in ihm selbst und absolut (als Folgeerscheinung seiner Materie oder seiner Form) oder in Beziehung auf etwas anderes. In dem ersten Fall liegt das Prädikament der *Substanz*, in dem zweiten das der *Akzidenzien* vor. Wenn es sich um etwas handelt, was sich aus der Materie ergibt, so hat man das Prädikament der *Quantität* oder Ausdehnung, denn die Ausdehnung ist in besonderer Weise eine Folgeerscheinung der Materie; daher hatte auch Plato »groß und klein« dieser Abhängigkeitsweise zugeordnet. Handelt es sich dagegen um etwas, was sich aus der Form ergibt, so hat man das Prädikament der *Qualität* oder Beschaffenheit; wie daher die Form sich stützt auf die Materie, so stützen sich die Qualitäten auf die Quantität, zum Beispiel die Farbe auf die Oberfläche, die Figur auf die Linien oder die Oberflächen. Handelt es sich endlich um etwas, was dem

Gegenstand in seiner Beziehung zu etwas anderem zugeschrieben wird, so hat man das Prädikament der *Relation* oder Beziehung; denn wenn wir sagen: dieser Mensch ist Vater, so schreiben wir ihm nicht irgend etwas Absolutes zu, sondern eine Beziehung *(respectus)*, das heißt etwas, was in ihm ist mit Rücksicht auf etwas Anderes. Drittens kann es sich bei der Aussage um etwas handeln, was dem Gegenstand äußerlich ist, und zwar auf zweierlei Weise: erstens derart, daß dieses Etwas dem Gegenstand völlig äußerlich ist, aber als sein *zeitliches (quando)* oder *räumliches (ubi)* Maß zu ihm in Beziehung steht, wobei das Räumliche entweder bloß die allgemeine Lage eines Körpers an seinem Ort bezeichnen kann oder aber die Ordnung der Teile des Körpers an diesem Ort *(situs)*. Zweitens kann die dem Gegenstand auf Grund eines außer ihm liegenden Etwas zugeschriebene Seinsweise diesem trotzdem auf eine gewisse Weise zu eigen sein; das ist der Fall bei der Ursächlichkeit. Wenn man in diesem Fall den Ausgangspunkt der Bewegung bezeichnet, so hat man das Prädikament der *Tätigkeit;* wenn man den Endpunkt bezeichnet, so hat man das Prädikament des *Leidens*. Endlich ist noch hinzuzufügen eine Kategorie, die nur auf den Menschen Anwendung findet, und die man *habitus* nennt. In der ganzen übrigen Natur sind alle Wesen ausgestattet, bekleidet und für das Leben ausgerüstet durch die Natur selbst. Der Löwe ist ausgerüstet mit seinen Klauen und bekleidet mit seinem Fell; der Biber hat ein Werkzeug, um seinen Bau zu errichten. Die Substanz der Naturdinge selbst ist ihnen Schutzwaffe, Werkzeug, Schmuck und Rüstung. Der Mensch, der eine viel zu mannigfaltige Natur ist, als daß er diese sichtbaren Vorzüge mit sich tragen könnte — die im Grunde Zeichen der Bedürftigkeit des Tieres sind —, und der

überdies zu einer viel reicheren Tätigkeit berufen ist, als daß er an den wenigen Hilfsmitteln, die ihm auf diese Weise zuteil werden, ein Genüge haben könnte, hat dafür die Vernunft empfangen, die — als eine Art Ergänzung der Substanz — ihm gestattet, sich all das zu verschaffen, was die übrigen Naturwesen in ihrer Substanz selbst besitzen. Wenn man also von einem Menschen sagt, er sei ausgerüstet, bekleidet, geschmückt, mit Werkzeugen versehn, so bezeichnet man ihn dabei durch etwas ihm Äußerliches, das ihm gegenüber weder Maß noch Ursache ist, das aber seine Seinsweise näher bestimmt und das überdies eine gewisse Wirkung und Rückwirkung voraussetzt, eine aktive Beziehung besonderer Art zwischen ihm und zwischen dem, was ihn also vervollständigt. Das ist das Prädikament des *habitus*.[1]

Es ist zu beachten, daß bei Thomas, genau wie bei Aristoteles,[2] diese zehn Prädikamente insgesamt im eigentlichsten Sinne *Seinsweisen* sind. Selbst die akzidentellen Attribute und selbst die Beziehung bezeichnen in seiner Philosophie eine Seinsart, die, weit entfernt, sich von der Weise der substantiellen Zuschreibung aufzehren zu lassen, ihr entgegengesetzt ist. Es ist nicht wahr, sagt er, was Avicenna behauptet, daß nämlich die akzidentellen Prädikamente unmittelbar die Substanz bezeichnen und nur mittelbar eine Art und Weise des Seins. Das Wort »weiß« als Seinsweise der Beschaffenheit bezeichnet wirklich die Beschaffenheit dessen, was weiß ist, und der Träger ist hier nur mittelbar mit im Spiel auf Grund der Tatsache, daß die Natur der bezeichneten Beschaffenheit selbst, insofern sie ein Akzidenz ist, ein »Anhaften« ist, und daß ihr Sein eben mit diesem Anhaften identisch ist *(accidentis esse est inesse)*. Wir

sind hier weit von Descartes und von den meisten modernen Philosophen entfernt. Bei einigen wenigen indessen finden sich Gesichtspunkte, die der thomistischen Philosophie zur Stütze dienen können. In unserer Zeit hat man die Qualität als eine Naturwirklichkeit mit vielen Worten verteidigt; die Quantität und die auf sie bezogenen Seinsweisen müßten daraus Nutzen ziehn, und was die Beziehung angeht, deren Definition *(cujus totum esse se habet ad aliud)* gewissen vom Geiste der Physik besessenen Denkern so viel Anlaß zum Lächeln gegeben hat, so lächelt man heute bei den Neokritikern darüber so wenig, daß man in ihr sogar den Grund aller Wirklichkeit hat sehn wollen, wie Pythagoras alle Wirklichkeit in den Zahlen und Descartes alle stoffliche Wirklichkeit in der Ausdehnung gesehn hat.

Thomas hat jedes Prädikament untersucht, freilich nicht in einem besondern Traktat, in dem die verschiedenen Elemente seiner Lehre zusammengefaßt wären, sondern je nach der Gelegenheit und häufig bei der Behandlung theologischer Fragen. So werden die Substanz und das Akzidenz als solche gründlich erörtert bei der Behandlung des eucharistischen Dogmas; die Beziehung in der Lehre von der Dreifaltigkeit; Tun und Leiden im Anschluß an die Probleme, die das Dogma der Schöpfung aufwirft; das *quando* bei der Frage nach der Ewigkeit Gottes und das *ubi* bei der nach seiner Unermeßlichkeit. Das Transzendente dient überall dazu, die Grenzen des Immanenten aufzuzeigen, und es fordert auf, die Sache umzukehren. Alle eigenen Schriften des Thomas und alle seine Kommentare zu Aristoteles wimmeln übrigens von sehr feinen Bemerkungen, die keinen Zweifel darüber lassen, wie er diese zehn Stufen des Seins *(gradus entitatis)*, die Aristoteles unter dem

Namen der Kategorien geordnet hat, versteht. Die Knappheit des Raumes zwingt uns, von jeder nur ein paar Worte zu sagen, ausgenommen jene, deren Bedeutung besonders wichtig ist. Von denjenigen, die sich auf Zeit und Raum beziehn, wird in dem Abschnitt über die Naturphilosophie gehandelt werden. Von dem *habitus* ist schon genug gesagt. Es bleiben also noch die Substanz, die Ausdehnung, die Beschaffenheit, die Beziehung, das Tun und das Leiden, über die wir kurz sprechen wollen. Vorher jedoch müssen wir noch eine Einteilung des Seins behandeln, die den Prädikamenten zugrunde liegt und sie alle angeht, eine Einteilung, die so grundlegend ist, daß ohne sie keine Wirklichkeit sich entwickeln und kein Denken die Welt nachkonstruieren könnte.

—

Potenz und Akt

Das Sein zerfällt in Potenz und Akt, das heißt: man kann es in jeder Art seiner Verwirklichung in zwei Formen finden: in der verwirklichten, erworbenen, fertigen, *aktuellen* Form und in der der Anlage nach vorhandenen, virtuellen, *potenziellen* Form. Man muß sich hüten, das, was hier Potenz oder »Möglichkeit« des Seins genannt wird, zu verwechseln mit einer reinen und bloß logischen Möglichkeit.[1] Logisch möglich ist das, was keinen Widerspruch in sich schließt; das aber ist eine ganz negative Bedingung; das Sein in Potenz aber enthält einen gewissen Grad von Wirklichkeit, die, wenn sie auch unvollkommen ist, doch darum nicht weniger positiv ist. Eine Erscheinung, so hat man gesagt, ist eine Wirklichkeit, nämlich die Wirklichkeit einer Erscheinung; eine Hoffnung ist ebenso die Wirklichkeit einer Hoffnung. Ein Vermögen — sei es aktiv oder passiv — ist »etwas von Sein«,

wenn es auch kein Seiendes ist; das Wirkliche reicht über das »Tatsächliche« (Aktuelle) so weit hinaus, daß man sagen kann: es gibt hier zwei Bereiche, die »der weite Schoß der Natur« umfängt. Die Notwendigkeit und Gültigkeit dieser Einteilung des Seins wird uns klar, wenn wir das Problem des *Werdens* betrachten. Unter den Dingen unserer Erfahrung »wird« alles, was ist. Selbst die Dinge, von denen wir sagen, daß sie nicht werden, stellen sich uns doch unter dem Gesichtspunkt des Werdens dar, dergestalt, daß die für die Welt des Werdens geschaffene Sprache sich dem anpaßt.[1] Das Werden nun setzt ein »Vermögen« voraus, das sich bei der Untersuchung als ein doppeltes herausstellt: ein aktives auf der Seite des Tätigen, das etwas zum Sein bringt, und ein passives auf der Seite des Empfangenden, das wird. Bevor das Haus gebaut ist, »vermochte« es gebaut zu werden: es »vermochte« es in sich selbst infolge der Aufnahmefähigkeit seiner Materie und der Geeignetheit der angewandten Materialien; es »vermochte« es von seiten des Baumeisters, der diese Materialien benutzte, um seine Idee zu verwirklichen. So ist es mit allen Dingen.[2] Substanz und Akzidenz, Beschaffenheit, Beziehung, Ausdehnung, Lage oder irgendeine andere Kategorie, welche es auch sei: alle sind sie dieses doppelten Zustandes fähig, und man kann darum mit Recht dem Sein — als der obersten »Klammer« — diese seltsame Doppelheit zuschreiben, die für das Denken ebenso dunkel ist, wie sie sich für die Erklärung der Erfahrung uns aufdrängt.

Man glaube aber ja nicht, daß diese Einteilung in den Augen des heiligen Thomas zu einem *Dualismus* führe. Noch öfter als Aristoteles und mit stärkerem Nachdruck als dieser betont er, daß der Akt der Potenz vorangeht, daß diese gewissermaßen auf den

Akt »aufgepfropft« ist und niemals seinen Gegensatz darstellt.[1] Die aktive Potenz stützt sich auf die »Entelechie« als ein relatives Attribut, als ein Reichtum und eine Zugabe. Die passive Potenz aber setzt voraus: 1. einen Akt, der ihr als Unterlage dient, und den sie nicht in seinem Reichtum, sondern in einer gewissen Armut zeigt; 2. einen Akt, der sie zu erfüllen vermag, weil er zum mindesten das besitzt, was ihr fehlt. Eine aktive Potenz ist eine überfließende Wirklichkeit, die fähig ist, sich auf ein anderes zu ergießen; eine passive Potenz ist eine unzureichende Wirklichkeit, die aber in sich trägt einen Weckruf an ein anderes und eine — man möchte sagen — brüderliche Eignung, das zu empfangen, was ihr fehlt.[2] Da jedes Ding sich in diesem doppelten Zustande befindet, erfüllen Akt und Potenz die Welt mit ihrem gegenseitigen Austausch. Nur der reine Akt vermag nichts zu empfangen; nur das reine Werden — die leere Materie - vermag nichts zu geben. Immer aber ist der Akt das erste; er steht über der Potenz, geht ihr voran und ist ihre Ursache. Diese aber ist auf ihn bezogen, jedoch kommt sie ihm nicht gleich. Es gibt darum hier keinen Dualismus. Dadurch, daß Thomas hier dem metaphysischen Manichäismus entgeht, setzt er sich in den Stand — ganz logisch —, an anderer Stelle dem moralischen Manichäismus zu entgehn.[3]

Umgekehrt aber ist das System so gebaut, daß es jenem metaphysischen Monismus entgeht, in den man notwendigerweise verfällt, wenn man die Scheidung des Seins in Akt und Potenz leugnet. Wenn alles verwirklicht ist, so gibt es kein Werden, jedenfalls kein Werden, das dem, was ist, gleichberechtigt zur Seite träte; man steht bei der starren und unbewegten Einheit der Eleaten: das, was »ist«, »wird« nicht; das,

was »wird«, »ist« nicht; man muß wählen zwischen der ewigen Einheit oder der ewigen Vielheit. Parmenides, Spinoza oder Hegel auf der einen Seite, die Vertreter der absoluten Monaden auf der andern Seite: das sind dann die einzigen folgerichtigen Philosophen. Doch keiner von ihnen kann dem Zwang entgehn, die Welt, die er zerstört hat, wieder herzustellen und von neuem — allerdings nur verstohlen und heimlich, das heißt nur als »Schein« — jenes unheilvolle Werden wieder einzuschmuggeln, das er zuerst unmöglich gemacht hatte. Allein — und das geht gegen alle, weil es gegen die entschiedensten Vertreter geht — da das Werden sich unsrer Erfahrung aufdrängt, da man es notwendigerweise zulassen muß — sei es als objektiv oder als subjektiv, sei es als Wirklichkeit oder als Erscheinung —, und da es überdies klar ist, daß das Subjektive nicht weniger wirklich ist als alles übrige und das Erscheinende eben als Erscheinung real ist, so kann man den Satz von Potenz und Akt wohl auf eine andere Ebene übertragen, man kann ihn »verkleiden« und in Worten leugnen, aber man kann ihn nicht vollständig abweisen. Hier liegt einer jener Begriffe vor, die an den letzten Grund des Seins rühren; aus welchem Stoffe auch immer das Gewebe gemacht sei, man kommt nicht daran vorbei, diese ursprüngliche und elementare Zeichnung in ihm zu erkennen.[1]

Erst recht drängt sich diese These bei einer realistischen Philosophie auf. Wir werden sehn, wie weit bei dieser Frage der heilige Thomas sich festlegt, indem er jede Diskussion zurückweist mit einem Philosophen, der die Wirklichkeit der Bewegung, des Werdens in allen Gattungen der substantiellen Zeugung nicht zuläßt. Angesichts dieser Postulate und bei seinem unüberwindlichen Vertrauen auf die Gültig-

keit unserer Begriffe des Seins und des Notwendigen läßt er an die Hauptpunkte seines Systems in keiner Weise rühren. Er hält sich nicht damit auf, sie zu beweisen, sondern gibt sich damit zufrieden, sie »anzuwenden«, von der Überzeugung durchdrungen, daß die Anwendung selbst, die Allgemeingültigkeit ihres Charakters, sie bestätigt. Ist eine Theorie, die man nicht entbehren kann und die — einmal zugelassen — alles erklärt, nicht mehr als bewiesen? Kein Beweis kommt einer derartigen Erprobung gleich, und das Fruchtbare erweist sich — auf dieser Ebene wenigstens — als das Wahre. Das scheint die Haltung des Thomas gewesen zu sein, wie es die des Aristoteles war. Thomas nahm den Begriff aus dessen Händen entgegen, nachdem dieser ihn zunächst mit so viel Glück angewandt hatte; er fand, daß er nirgends versagte, sondern sich als ein Schlüssel zu allen schwierigen Problemen der Philosophie erwies; als ein Schlüssel, der Türen öffnete, ohne etwas zu zerbrechen, das heißt ohne eine der Gegebenheiten der Erfahrung oder der Forderungen des Geistes zu opfern. So erkannte Thomas den Wert dieser Begriffe grundsätzlich an, und er stellte ihn niemals in Frage.

Es bleibt freilich bestehn, daß der Begriff des »möglichen« Seins uns in das volle Geheimnis führt; denn »die Prinzipien der Dinge sind verborgen in einem undurchdringlichen Geheimnis«. Da wir keine andere Erfahrung haben und auch keine andere haben können als die des schon bestehenden, also verwirklichten, aktuellen Seins, so können wir uns die Potenz nur vorstellen unter der negativen Form eines Postulates, ohne welches die positive Erfahrung sich nicht genügend erklären läßt.[1] Die Wirklichkeit birgt Geheimnisse, vor denen das Denken zurück-

weichen muß. Hier geht es um eines jener Dinge, von denen Aristoteles gesagt hat, daß sie schwer zu begreifen sind, aber doch eben leicht sein können.[1]

Die Substanz

Die Substanz (ὑποκείμενον; *sub-stans;* das, was unter den Erscheinungen liegt) ist sozusagen das Absolute, das unter dem Relativen liegt. Sie ist ein besonderer Fall jenes allgemeinen Grundsatzes, daß jede »Äußerung«, jede Beziehung irgendwelcher Art sich stützt auf ein Nicht-Bezogenes, wie jede Bewegung auf ein Unbewegtes und jedes Zufällige auf ein Notwendiges. Die Ordnung der phänomenalen Beziehungen ist begrenzt, denn die prädikamentale Beziehung setzt die Tätigkeit voraus, diese die Möglichkeit des Handelns, diese die Beschaffenheit, die Beschaffenheit aber stützt sich auf die Ausdehnung. Worauf aber ruht die Ausdehnung? Einmal muß dieses Zurückgehn ein Ende haben (ἀνάγκη στῆναι). Der Grund des Ganzen kann nicht eine »Äußerung«, er muß ein »Sich-Äußerndes« sein. Das Akzidenz, für sich allein betrachtet, erscheint als ein Nicht-Sein. Denn was ist das Weiße, wenn es nicht das Weiße von etwas ist? Das Wort selbst, das es bezeichnet, gewinnt einen Klang von Wirklichkeit nur, wenn es konkret formuliert wird und eben das »Anhaften« mit bezeichnet.[2] So aber verhält es sich mit allem, die Substanz allein ausgenommen. Alles übrige ist »durch sie«, sie ist Sein in erster Linie *(primum ens);* sie allein ist Sein in sich und durch sich, Sein schlechthin *(ens per se, ens simpliciter).*[3] Weiß sein heißt nicht schlechthin sein, sondern nur »in einer gewissen Hinsicht« *(secundum quid)* sein. Anfangen weiß zu sein, heißt nicht schlechthin anfangen, sondern »in einer

gewissen Hinsicht« anfangen. Dagegen anfangen ein Mensch zu sein, heißt schlechthin anfangen, weil für den Menschen Mensch-Sein eben Sein heißt. Nennt man daher jemand »Mensch«, so drückt man damit etwas aus, was all dem, was man an ihm sieht, was von ihm ausgeht, was er selber wird, zugrunde liegt, und das bezeichnen wir als seine Substanz. Mit einem Wort: das Akzidenz ist wesentlich »Sein des Seins« *(ens entis);* jedem Akzidenz muß man also etwas unterlegen. In der Geschichte jedes Seins muß es einen Helden geben, und dieser Held ist die Substanz.

Selbst Kant hat diese Notwendigkeit empfunden und darum das »Noumenon« angenommen; nur hat er es in seiner Einheit belassen, indem er sich durch seine Kritik der reinen Vernunft das Recht genommen hat, in dem Sein selbst »Wesenheiten« abzuscheiden und sie real zu unterscheiden, dergestalt, daß Naturen entstehn, die als einzelne in eigener Existenz für sich bestehn und als »Substanzen« zu kennzeichnen sind. Man könnte also sagen, daß Kant »die Substanz« zuläßt, daß er aber »die Substanzen« verwirft. Anderseits aber hat er das Noumenon unerkennbar gemacht, indem er die es offenbarenden Beschaffenheiten derart verflüchtigte, daß sie nur noch von der Erfahrung unabhängige Formen der Wahrnehmung sind. Auch für Thomas ist die Substanz ohne Zweifel in sich selbst unerkennbar; denn jede Erkenntnis gründet sich auf Beziehungen, und sie vermag das Absolute nur durch das es kundgebende Relative zu enthüllen. Die Substanz ist von sich aus untätig; sie handelt nur durch ihre Vermögen.[1] Nun ist jede Erkenntnis ein Empfangen (Erleiden), und sie kann »das, was« auf das Erkenntnisvermögen einwirkt, nur enthüllen vermittels »des-

sen, wodurch« jenes einwirkt. Das ist kein Grund, nun einfach *(simpliciter)* zu sagen: die Substanz ist unerkennbar, da ja ihre Eigenschaften sie *offenbaren*.[1] Sie ist das, als was sie uns erscheint, unbeschadet der Grenzen unserer Erkenntnis. Unser Geist erreicht durch seine Untersuchungen wenigstens zum Teil ihre verborgenen Kräfte, und unsere Sinne enthüllen uns jene, die am meisten in die Erscheinung treten. Ihre Beschaffenheiten sind in Wirklichkeit nicht sekundäre Wesen, die auf ihr kleben wie Parasiten: sondern ihr Sein ist das auseinandergebreitete Sein der Substanz,[2] und ebenso wie die Beschaffenheiten durch die Substanz sind, ist auch die Substanz durch die Beschaffenheiten, insofern sie sich durch sie »äußert« und darum durch sie erkennbar ist.

Um so mehr kann man (wenn man die Dinge umkehrt) in einem gewissen, ebenso berechtigten Sinn sagen, daß wir das Akzidenz nur durch die Substanz kennen. In die Definition eines jeden Akzidenz ist sein Träger eingeschlossen: die Röte einer Sache ist das, was *sie* rot macht, die Güte eines Menschen ist das, was *ihn* gut macht. Da nun die Definition uns eine Sache erkennen läßt, so wird also die Substanz in diesem Betracht dem Akzidenz dienstbar. Ja, wir vermögen das Akzidenz nur dadurch zu erkennen, daß wir ihm eine Substanz andichten und uns bemühen, sie zu definieren; aber hinter dieser Fiktion liegt jene substantielle Wirklichkeit, deren Sein sich mitteilt, ohne sich zu verdoppeln.[3]

Man muß sich hier hüten, den großen Scholastikern jene anthropomorphistischen Illusionen zuzuschreiben, denen die kleinen Geister der Scholastik später so gern verfallen sind. Sie haben die Wesenheiten in kleine — wie in einem Patiencespiel aufeinander be-

zogene — Teile zerstückelt; jene haben gewiß bisweilen durch ihre Sprache und durch die scharfen Konturen der Schemata, in die sie die Welt einschlossen, hierzu Anlaß gegeben; aber diese tiefen Denker wußten, daß es eben nur Schemata waren, und sie verwechselten sie nie mit der lebendigen Wirklichkeit selbst. Wer ihnen — so wie man es oft getan hat — hier den Vorwurf machen würde, sie nähmen mit der Substanz eine unerkennbare Wirklichkeit an, die (auf Grund der Annahme) keinerlei Eigenschaften habe und darum unbestimmt und unbestimmbar sei, dem würden sie leicht antworten. Die Substanz ist bestimmt durch die Eigenschaften, die nicht »sie selbst« sind, insofern sie Substanz ist, die aber »ihr gehören« und teilweise ihre Natur enthüllen, da sie mit ihr nur ein einziges Sein bilden. Die Substanz ist eingeschlossen in ihre Rolle des Träger-seins; da nur unser Geist die Unterscheidung macht zwischen der Natur, die wir hier zu finden glauben, und den Akzidenzien, die uns diese Natur enthüllen, bleibt uns keine Möglichkeit, sie zu ergreifen; aber wir wissen, warum. Hier ist das Geheimnis des Seins selbst verborgen, und wie sollten wir das durchdringen! »Die Prinzipien der Dinge sind verborgen in einem undurchdringlichen Geheimnis«, hat Pascal gesagt. »Was wir vom Sein haben, verbirgt uns den Anblick der ersten Prinzipien, die aus dem Nichts stammen.«[1] Dieser Satz ist wahr in dem Sinne, daß unsere Seinsform unsere Erkenntnis bestimmt, und dadurch, daß sie sie bestimmt, begrenzt. Aus dem Sinnlichen stammend, ziehn wir auch nur aus ihm unsere geistige Nahrung *(nil in intellectu quin prius fuerit in sensu);* daher kommt unsere Unbeholfenheit gegenüber dem, was oberhalb, außerhalb und unterhalb des Sinnlichen liegt. Die Substanz aber,

gerade als solche, ist also *von Natur aus* unerkennbar, das will sagen: von unserer Natur aus; sie ist es auch — im gleichen Sinn — notwendigerweise, denn sie spielt ihre Rolle, indem sie sich außerhalb dessen hält, was für uns formales Prinzip der Erkenntnis ist, das heißt der Beziehung, da sie der letzte Zielpunkt für alle ihre vorangehenden Beziehungen ist.[1]

Alles, was von ihr in dieser Hinsicht erkennbar ist, ist dies, daß sie der erste Punkt aller erkennbaren Beziehungen — der Träger, der unumgängliche Ausgangspunkt der Erscheinungen — ist: unumgänglich will sagen: »erschlossen«, nicht »in sich selbst erkannt«; aber erschlossen mit Notwendigkeit, das heißt: sie drängt sich unserm Geiste auf, sobald er sich nur vor das Problem des Seins stellt, so daß er lieber an das Geheimnis des Noumenon glaubt als an die Sinnlosigkeit eines absoluten Relativismus oder Phänomenalismus.

Im übrigen steht, wenn man den Dingen auf den Grund geht, die Idee der Substanz im thomistischen Sinne der Idee des Gesetzes, durch die man sie bisweilen ersetzen möchte, gar nicht so fern, wie man gemeinhin glaubt. Sie ist nur weniger eng und ausschließlich. Die Substanz löst sich für den Thomismus bei der Untersuchung in *Materie* und *Form* auf, wenn es sich um körperliche Substanzen handelt; in *reine, für sich bestehende Formen*, wenn es sich um reine Geistnaturen handelt. Nun ist die Materie nur ein *begrenztes Werden;*[2] die Form ist *die Idee* der Verwirklichung dieses Werdens, und das Für-sich-bestehn ist nur eine *Seinsweise*. Diese drei Prinzipien, deren Realität die Scholastik mit Entschiedenheit vertritt, fordern nun keineswegs eine Realität nach der Art des Empirismus oder eines auf der sinn-

lichen Vorstellung beruhenden physikalischen Realismus. Die Verwirklichung könnte man, wenn man auf eine Definition Wert legte, negativ formulieren: »Außerhalb der Ursachen und des Nichts« *(Extra causas et nihilum)*, und das Wort Substanz, das vor allem eine »Rolle« ausdrückt, würde zu der ersten Kennzeichnung des aus Materie und Form bestehenden Seins (oder der Substanz an sich) nichts hinzufügen, insoweit sie Realitäten sind. So findet also alles, was in dem Relativismus positiven Wert hat, alles, was seine Hellsicht und zugleich seinen Irrtum beweist — wenn er sagt, daß alles Ideen und Beziehungen von Ideen sind, wobei er darunter die Kräfte zu geben und zu empfangen versteht —, hier sein Genüge. Das thomistische System ist nicht jener kindliche Substanzialismus, den der Relativismus zu überwinden trachtet; es ist ebensowenig ein platonischer Idealismus, der zwei Welten von Ideen schafft; die eine in den Erscheinungen, die andere in einem geheimnisvollen Ansich. Es schließt mit Aristoteles die *Idee* in die *Dinge* ein. Seine Substanz ist zuerst Idee; aber wirkliche, sich entwickelnde Idee, die darum folgerichtig einen Träger voraussetzt, sobald es sich um Entwicklung handelt, die ein wirkliches Werden *(actus imperfecti)* ist; jedenfalls eine substantielle Seinsweise, wenn das Werden eine bloße Kraftäußerung in einem vollkommen in sich abgeschlossenen Wesen ist *(actus perfecti)*.

Dieses System ist im schönsten Sinne des Wortes synthetisch. Es berücksichtigt all das Wahre, das die tiefe Erforschung der Wirklichkeit vor oder nach ihm auf den verschiedensten Wegen entdeckt hat. Es steht jedem frei, das System abzulehnen, aber man kann unmöglich seine Berechtigung und seine Tiefe leugnen.[1]

Die Individuation

Das Problem des Individuums (des Einzelwesens), das Thomas mit einer seines Geistes würdigen Ursprünglichkeit und Tiefe beleuchtet hat, hängt mit den zuletzt dargelegten Gedankengängen zusammen. Wenn man nämlich die Ideen in der Art Platos zwar ablehnt, aber nichtsdestoweniger mit Aristoteles *Wesenheiten* annimmt, die für den Verstand von den *Dingen*, durch die sie Wirklichkeit erlangen, unterschieden sind, wenn man mit Augustin und der ganzen christlichen Tradition diese Ideen der Dinge annimmt und sie in der Form von *Urbildern* der zeitlichen Wirklichkeiten in der Einheit des ersten Geistes allem vorangehen läßt,[1] so erhebt sich die Frage, welches die Beziehung dieser den Gegenstand unserer Erfahrung bildenden Wirklichkeiten zu den von ihnen »verkörperten« *Wesenheiten* oder *Naturen* ist; die Frage, wie man von den Urbildern zu den Erfahrungswirklichkeiten gelangt, wie der zunächst allein im schöpferischen Geist bestehende Plan der Natur dazu kommt: erstens sich zu »verwirklichen«, zweitens sich zu »vervielfältigen« wie das Siegel in mehreren Wachsabdrücken. Es versteht sich doch nicht von selbst, daß eine *Idee* zum *Sein* übergeht; man muß daher erklären, was ihr die »Wirklichkeit« zubringt im Gegensatz zu der bloßen »Möglichkeit«, die sie in dem göttlichen Erkennen besitzt. Es versteht sich noch weniger von selbst, daß eine Idee sich »vervielfältigt«, wenn auch manche — selbst mit der Philosophie vertraute Geister — dies Problem überhaupt nicht gesehn haben.[2] Ihnen scheint es ganz einfach zu sein, zu sagen: eine Idee vervielfältigt sich, indem sie sich mehrere Male verwirklicht. Aber was heißt das hier — in der klaren Luft der Metaphysik? Der Ausdruck »meh-

rere Male« schließt ja schon die Zeit und den Raum ein, infolgedessen auch die Materie, und damit gibt man schon die Umrisse der thomistischen Lösung eines Problems, von dem man behauptete, daß es gar nicht bestehe. So finden sich manche Oberflächlichkeiten bei denen, die das Problem kaum begriffen haben.

Aristoteles hatte klarer gesehn;[1] er hatte unterschieden zwischen der *ersten Substanz*, das heißt dem für sich bestehendem Einzelwesen und der *zweiten Substanz*, das heißt der Natur, Wesenheit oder Form des Seins, die das Einzelwesen verwirklicht. Er hatte zugegeben, daß in den einfachen und ohne Materie existierenden Wesen diese beiden Begriffe der Substanz zusammenfallen: ihr Fürsichbestehn ist gleich ihrer Wesenheit, was Avicenna so ausdrückt: die Wesenheit des einfachen Wesens ist das Einfache selbst. Aber gegenüber den materiellen Wesenheiten hatte Aristoteles gezeigt, daß bei ihnen die beiden Elemente zu unterscheiden sind, und daß die Materie mit den sie bestimmenden Akzidenzien der Grund des »Abstiegs der Formen in die Zahl« ist.

Thomas nimmt die Frage noch tiefer auf, und was Aristoteles nur in wenigen Worten angedeutet hatte, führt er in weiteren Darlegungen aus, zunächst in dem bewundernswerten kleinen Werkchen: *De Ente et Essentia*, dann an vielen Stellen seiner Hauptwerke.[2]

Seine Auffassung ist kurz gesagt diese: Die Wesenheiten teilen sich in das Sein.[3] Sie bringen dem Sein die Vielheit zu; aber jede von ihnen hat, da Sein und Einheit zusammenfallen,[4] ihr Sein nur unter der Bedingung, daß sie auch ihre Einheit hat. Indessen, diese Einheit der Wesenheit kann einfach oder zusammengesetzt sein; darauf beruht die wichtige Einteilung

der Wesenheiten in einfache oder immaterielle Wesen und in Wesen, die aus Materie und Form zusammengesetzt sind.[1] In beiden Fällen wird der Begriff des Einzelwesens ein ganz anderer sein müssen. Denn es ist auf den ersten Blick zu sehn, daß eine einfache Wesenheit sich nicht zu denselben realen Kombinationen hergeben wird, wie eine schon zusammengesetzte Wesenheit. Eine einfache Wesenheit stellt ein Einzelwesen allein durch die Verwirklichung der Wesenheit in sich selbst dar, einzig durch ihre »In-Akt-Setzung« in dem Sinne, in dem wir gesagt haben, daß das Dasein der Akt des existierenden Dinges *(actus entis)* ist.[2] Dadurch allein besitzt ja die einfache Wesenheit das, was die *erste Substanz* kennzeichnet: das *Individuum-sein*, die *für sich bestehende Wirklichkeit*, das heißt die *Unmitteilbarkeit*. Das, was einem andern Ding nicht zuteilbar ist *(quod non praedicatur de alio)*, das ist ja in der Gattung Substanz das »Individuum«; daher haben wir auch von der individuellen Substanz gesagt, daß sie der letzte Zielpunkt der Zuschreibungen — oder wenn man lieber will, ihr Ausgangspunkt — ist.

Freilich wir behaupten nicht, damit etwas zu erklären. Die »In-Akt-Setzung« einer Wesenheit, ihre Setzung *außerhalb der Ursachen und des Nichts* umschließt ein doppeltes, für uns undurchdringliches Geheimnis: das Geheimnis des Daseins und das Geheimnis seiner Mitteilung durch das höchste existierende Wesen. Man kann nur sagen: es ist so. Die einfache Wesenheit braucht, um Individuum zu sein, nur in die Wirklichkeit gesetzt zu werden, ohne daß sie sich dabei unter irgend etwas beugen müßte, was sie irgendwie verändert. Daraus folgt: wenn sie ihrer Wesenheit nach eine ist, so wird sie auch ihrer Individuation nach eine sein; sie »vervielfachen«, heißt

sie zerstören, wie es bei den Zahlen der Fall ist; denn jede Zahl ist als solche eine; ein Bruch ist eine neue Einheit und nicht ein Teil der ursprünglichen Zahl, die nicht mehr ist.[1] Es gibt auf der Stufenleiter der Zahlen nur eine artliche Vielheit, da die Reihe zustande kommt durch ein Zusammenzählen von Einheiten und jede hinzugezählte neue Einheit die Art verändert. So ist es bei den einfachen Wesenheiten. Wenn man sie in eine Reihe setzen will, müssen sich notwendigerweise bei ihnen die Wesenheiten verändern, da sich bei ihnen nichts anderes findet als ihre Teilnahme am Sein, und man weiß ja, daß das Sein keine Gattung ist.[2] Daher sagt man auch, daß es unter den selbständigen Geistern keine Arten gibt, oder — wenn man lieber will — daß jede von ihnen für sich allein eine Art darstellt, und daß das Gegenteil metaphysisch unmöglich ist.[3]

Hieraus ergibt sich das Folgende: Die materiellen Wesenheiten sind keine *reinen Formen:* sie sind ja schon in sich selbst zusammengesetzt; sie schließen in ihrer Wesensbestimmung die Materie ein. Denn gerade dies — ihre Beschaffenheit als materielle Wesenheiten — bestimmt ihre Rangstufe des Seins.[4] Allein, da sie untereinander verschieden sind, ist diese Stufe nur nach der Gattung hin bestimmt; die Idee der materiellen Wesenheit stellt von seiten der Natur nur die Idee einer Gattung von Wesen dar, und darum sagt man: die *Materie* gibt die *Gattung* an. Die *Art* dagegen wird gegeben durch die *Form*, die das bestimmende Prinzip der Materie ist. Die Einzelwesen kommen offenbar aus demselben Prinzip wie die Zahl, da es sich ja darum handelt, einen Unterschied zu finden, der von derselben Ordnung ist wie diese; einen Unterschied, der in Wirklichkeit keiner ist, da er die Art in keiner Weise anta-

sten, sondern den an ihr teilhabenden Wesenheiten den gleichen Seinsgrad erhalten soll — zum wenigsten im Sinne des Seins, das Substanz ist. Die Zahl nun kommt von der Teilung der Ausdehnung;[1] und die Ausdehnung kommt von der Materie, denn nur durch die Materie haben die fraglichen Wesenheiten Beziehung zur Quantität. Die Materie, insofern sie der Quantität unterworfen ist, ist daher für das Sein in der Welt unserer Erfahrung das allgemeine Prinzip der Vereinzelung (Individuation) der Wesenheiten. Die materielle Substanz wird also individuiert durch die ihr verliehene Zuteilung »dieser bestimmten Materie«, das heißt der allgemeinen, »durch diese Quantität bestimmten« Materie *(materia signata quantitate; materia sub certis dimensionibus)*. Die Unmitteilbarkeit, die das wesentliche Kennzeichen des Einzelwesens ist, ergibt sich für sie aus dieser Aufnahme der Form in eine der Quantität fähige Materie; und ihre Einordnung auf dieser Stufe in Raum und Zeit, die ihr zweites Kennzeichen ist, verdankt sie ebenfalls der Quantität, die sie der zusammenhängenden Bewegung und der Dauer, die deren Maß ist, unterwirft.[2]

Aus der Bedeutung, die der Ausdehnung für die Vereinzelung der Substanzen zukommt, erklärt es sich, daß manche die Ausdehnung zur Substanz der Dinge selbst gemacht haben; denn wenn wir den ersten Träger der Zuschreibungen Substanz nennen, so scheint, als ob aus der Tatsache, daß die Ausdehnung die Materie — den allgemeinen »Träger« — dazu bestimmt, *diesen bestimmten* Träger als für sich bestehendes Einzelwesen zu begründen, folgte, daß die Ausdehnung selbst dieser in Rede stehende Träger ist.[3] Hieraus erklärt sich auch, daß die abstrakt aufgefaßte Ausdehnung den Anschein erweckt, als ob sie

aus sich selbst eine gewisse Individuation besäße im Unterschied von der Qualität, die nicht anders begriffen werden kann, als in Abhängigkeit von der Quantität oder dem ihnen beiden gemeinsamen Träger. So könnte man sich mehrere in allen Dingen gleiche Linien denken, die bloß durch ihre Lage unterschieden sind. Dann hätte die Lage die Bedeutung des individuierenden Prinzips. Nun gehört aber die Lage zur Wesenheit der ausgedehnten oder »meßbaren« Ausdehnung selbst, da diese sich von der Zahl gerade durch ihre Lage im Raum unterscheidet. Die Ausdehnung ist also individuiert durch irgend etwas, was von ihrer eigenen Wesenheit ist. Das Weiße aber kann man als Individuelles nur begreifen mit Hilfe eines andern Etwas, das heißt einer Ausdehnung, die es trägt, oder eines *Trägers*, der durch dieses Weiße geformt wird.[1]

Endlich ergibt sich aus diesen Erwägungen, daß — da die Ausdehnung etwas Mittleres ist zwischen dem ersten Träger (oder der Substanz) und den Qualitäten, die der Substanz anhaften, — dasjenige, was oben von diesen letzteren gesagt worden ist (daß sie nämlich durch ihren Träger individualisiert sind), in folgender Weise genauer ausgedrückt werden muß. Ihr letzter oder (anders gesagt) ihr erster Träger ist die Substanz, und sie werden im letzten Grunde durch die Substanz individualisiert; die Ausdehnung aber ist ihr unmittelbarer Träger; sie »vermittelt« ihr Anhaften, und unmittelbar sind sie individualisiert durch diese. Es folgt weiter, daß das substantielle Einzelding, von dem wir behauptet haben, daß es durch die Materie bestimmt würde — die ihrerseits wieder bestimmt ist zu dieser bestimmten Ausdehnung, während diese Ausdehnung ihrerseits bestimmt ist durch diese bestimmten Qualitä-

ten —, daß dieses Einzelding zum Prinzip seiner Setzung und Unterschiedenheit nicht allein seine Materie, das heißt seinen durch die Quantität bestimmten Teil innerhalb der allgemeinen »Möglichkeiten« hat, sondern auch noch und infolge davon seine individuellen, auf *diese* Materie aufgepfropften Akzidenzien.[1] In Wahrheit liegt hier kein bloßer Zusatz, sondern eine »weitere Ausdeutung« vor. Denn da die Quantität ohne Qualitäten ebenso außerhalb der Naturwirklichkeit liegt wie die in sich unbestimmte Materie, und da die Bestimmtheiten der Quantität der Ausgangspunkt aller andern Bestimmtheiten sind und ihren Gegenwert darstellen, so kann man schließlich nur sagen, das Individuum als solches werde durch seine Materie begründet, und die kurze Formel hat in der Tat ihren Sinn: »Die Individuation geschieht durch die Materie, das heißt durch diese Materie.« *(Individuatio fit per materiam, id est per hanc materiam).*[2] So hält man sich an den Kern der Frage, und man vermeidet den Irrtum jener, die die Substanzen durch die Gesamtheit ihrer Attribute *(collectio accidentium)* haben individualisieren wollen; denn das heißt die Dinge nur von außen her anfassen und im Grunde die Substanz zerstören. Diese heute sehr häufig vertretene Meinung wird von Thomas mit Hilfe seines Systems der Formen (oder Ideen) der substantiellen Verwirklichung zurückgewiesen. Eine Form oder Idee ist nach ihm nicht vereinzelt, insofern sie eine Form ist; an sich kann sie vervielfältigt werden; welche Zahl man ihr auch unterlegen und durch welche Beziehungen immer man sie verbinden mag, dadurch allein wird kein Einzelwesen je als solches bestimmt; man kann als an derselben Ordnung teilhabende Wesen so viele annehmen, wie man will. Wenn sich in

der Tat nur eins fände, das sie alle vereinigte, so wäre eine solche Ausschließlichkeit zufällig; selbst die schon vielfach bestehende Idee bleibt nach Belieben noch weiter mitteilbar; sie kann also von sich aus nicht die Grundlage der Unmitteilbarkeit sein, das heißt das begründende Prinzip der ersten Substanz, der alles zugeschrieben wird und die selber einem andern nicht mehr zugeschrieben wird. Um sie zu finden, muß man bis zum »ersten Träger«, der Materie, zurückgehn. Wer das nicht tut, gleitet in den Idealismus, der die Wesenheiten in die Luft hängt, oder sogar in den Phänomenalismus, der überhaupt in allem nur Erscheinungen und Schattenbilder sieht.[1]

Auf Grund der gegebenen Grundsätze erfordert das Problem der menschlichen Seele, die ein Mittleres zwischen den reinen Formen und den sogenannten materiellen Formen darstellt, eine ebenfalls »mittlere« Lösung. Sehr zu Unrecht haben manche dem heiligen Thomas einen »Mangel an Einheit« in seiner Lehre vorgeworfen.[2] Welche Einheit auch in einem Prinzip liegen mag, in seiner Anwendung muß sich das Prinzip gerade auf Grund dieser Einheit den verschiedenartigen Fällen anpassen; wer nur eine einzige Lösung für alle Fälle — auf Grund eines »Prinzips« — bereit hat, verkennt und verkehrt das Wesen des Prinzips. Die Wesenheiten sind an sich Ideen — der Natur oder Gottes; sie teilen sich in die Kräfte des Seins, die in der Einheit des göttlichen Geistes befaßt sind. Man versteht also, daß, wenn es Wesenheiten gibt, die sich »in sich selbst« verwirklichen, ohne von einer Materie aufgenommen zu werden, wie das der Fall ist bei den *geistigen Wesenheiten*, die die christliche Theologie Engel nennt, diese sich nur so vervielfachen können, wie sich die Ideen vervielfachen, bei denen jede Verän-

derung eine solche der *Art* ist. Ihre Individuation ist also einfach ihre Verwirklichung in der Form von ersten Substanzen oder für-sich-bestehenden Wesen. Die *materiellen Formen* dagegen, die »verkörperte« Ideen sind, das heißt Ideen, »die an sich nicht existieren, auf Grund deren aber irgendein Ding existiert,« wie Thomas immer wieder sagt, muß man notwendigerweise vervielfältigen auf Grund der Teilung ihres Trägers, der die Materie ist. Darauf beruht die Lehre von der Individuation der materiellen Formen durch die Materie als Träger und durch die Ausdehnung, die an ihr bestimmbare Teile abschneidet. Die *vernünftigen Seelen* endlich, die von Natur etwas mittleres sind, müssen sich vervielfachen und individualisieren nach einer Weise, die an beiden Anteil hat.

Die menschliche Seele ist für sich keine vollständige Substanz; der Leib tritt in ihre Idee ein; soll sie also gemäß ihrer Natur verwirklicht werden, so muß dies in einer Materie geschehn, die fähig ist, ihren Betätigungen dienstbar zu sein oder daran teilzuhaben, je nachdem es sich um ihre höheren oder niederen Tätigkeiten handelt. Darauf beruht jene berühmte Definition: »Die Seele ist der Akt eines organischen Körpers, der zum Leben befähigt ist.« *(Anima est actus corporis organici potentia vitam habentis).*

Es genügt zu sagen, daß die Entstehung einer Seele gebunden ist an die Zeugung des Körpers, und daß nach der Vervielfachung der Körper durch die materielle Zeugung auch eine Vervielfachung der Seelen stattfindet. Indessen diese Seele, die ein Akt des Körpers ist, besitzt eine Tätigkeit (das Denken), die ihr »eigen« ist und die ihre wesenhafte Unstofflichkeit und daher ihr Für-sich-bestehn dartut.[1] Hieraus

folgt ein Doppeltes: erstens, daß die Seele nicht ausschließlich die Frucht der stofflichen Zeugung sein kann;[1] zweitens, daß die Vernichtung des Körpers nicht die Vernichtung der Seele nach sich ziehn kann.[2] Was bleibt nun noch von der Individuation der Seele durch den Körper übrig, und wie kann man diese beiden scheinbar einander entgegengesetzten Dinge miteinander vereinigen? Da die Seele »für sich besteht«, muß sie erschaffen sein; da sie natürlicherweise die Form eines Körpers ist, muß sie in einen Körper hineingeschaffen sein, dem sie an Wert und Kraft »angemessen« ist. Beide Behauptungen lassen sich miteinander vereinigen, wenn man sagt: die Seele als Form des Körpers ist geschaffen in Hinsicht auf den Körper und im Verhältnis zum Körper *(in ordine ad corpus, secundum proportionem ad corpus)*; durch dieses Verhältnis wird sie individualisiert. Die materielle Zeugung mit all ihren Bedingungen genügt, um den Menschen als Materie zu individualisieren; darüber hinaus individualisiert der schöpferische Akt (nach demselben Gesetz und in gleicher Weise) den Menschen als Geist. Die besonderen Merkmale jedes Menschen gehören also ihrem Ursprung nach zur Materie: es ist daher der Erblichkeit ein weiter Spielraum gelassen, ohne daß dadurch die hineinwirkende höhere Ursächlichkeit berührt würde. Wohin sollten diese besonderen Merkmale übrigens auch gehören? Wenn die Seelen sich schon an sich *(secundum se ipsas)* unterschieden, so hätte ihre Unterschiedenheit ihre Ursache in einem *formalen* Unterschied, das heißt einem Wesensunterschied, denn die Form ist das bestimmende Prinzip der Wesenheit. Die menschlichen Seelen wären also (wie die selbständigen Geister) *artlich* voneinander verschiedene Wesenheiten; das heißt aber: wir ge-

hörten nicht mehr zu derselben Art, und die »menschliche Natur« wäre nur noch ein Wort. Wenn man dieser Folgerung entgehn will, so muß man notwendigerweise sagen, daß wir uns »als Menschen« nur durch die Zahl voneinander unterscheiden und darum nur durch die Materie unterscheiden können, die die Quelle der Zahl ist; man muß also sagen, daß all unsere Unterschiede materielle Ursachen haben. Wir sagen »Ursachen«, nicht aber sagen wir, daß die Unterschiedenheit unserer Seele das Ergebnis einer materiellen »Wirkung« sei: die Anlagen unserer Körper sind materielle Ursachen und »Anlaß« *(occasio* im Sinne des Malebranche) für die Besonderheiten der Seele. Die Seele ist so oder so geartet, nicht weil der Körper sie so oder so *macht*, sondern weil der Körper so *ist*, und weil die schöpferische, die Dinge innerlich durchdringende Macht, die die Seele in ihm und für ihn entstehn läßt, sie nach seinem Maße entstehn läßt.[1] Hieraus folgt weiter, daß, wenn der Körper vergeht, die Seele nichtsdestoweniger mit ihrer Substanz jenes Verhältnis und jenes »Maß« (commensurativ) bewahrt, deren Ursprung im Körper lag. Sie bleibt also individualisiert, und zwar in gewissem Sinne durch die Materie, ob sie gleich nicht mehr in ihr ruht. Das hat Avicenna ausgedrückt, wenn er sagt, die Individuation und die Vervielfältigung der Seelen hänge zwar vom Ursprung des Körpers ab, aber nicht von seinem Ende.[2]

Man sieht, wie sehr die ganze Lehre zusammenhängt. Wenn man sie ablehnen will, muß man das ganze System ablehnen. »Man könnte eher dem Herkules seine Keule entreißen«, als dem heiligen Thomas einen seiner Hauptsätze — wenn man einmal seine Prinzipien zugegeben hat. Diese Lehre freilich schuf ihm große Schwierigkeiten, weil man sie

auf der einen Seite bis zum Averroismus hin zu treiben versuchte, den er so glänzend bekämpft hatte, auf der andern Seite aber zum Materialismus hin, an den sich die Idee der Individuation der Seele durch die Materie anzunähern scheint.[1] Dazu kommt noch, daß ihm auch die auf die selbständigen Geister sich beziehenden Folgerungen vielfachen Widerspruch zuzogen. Thomas antwortet darauf (wie immer) mit einer Sorgfalt, die nur noch von seiner vollkommenen Ruhe übertroffen wurde, und man muß heute gestehn, daß — unter Voraussetzung des Systems — die hier ausgesprochenen Gründe sehr wohl genügen.

—

Die Quantität

Die thomistische Lehre von der Individuation schließt schon eine ganz bestimmte Auffassung von der Quantität in sich. Die Substanz hat an sich weder zur Ausdehnung noch zur Zahl eine Beziehung; sie ist »an sich«; sie ist »Träger«; sie verwirklicht die Wesenheit, deren Begriff jedem Gedanken einer Zusammengesetztheit aus Teilen, einer Teilbarkeit oder Teilung, einer örtlichen oder zeitlichen oder sonstwie auf der Quantität beruhenden Beziehung fremd ist. Das heißt aber nicht, daß die Wesenheit und folglich die Substanz die Ausdehnung nicht zulasse oder vielleicht eine begrenzte Ausdehnung ablehne.[2] Sie läßt sie zu, aber sie schließt sie nicht ein. Das ausgedehnte Sein *(ens quantum)* ist erst das Ergebnis einer besonderen Seinsverbindung.

Die Verknüpfung dieses Schlusses ist leicht zu erkennen. Das Sein als solches ist von Natur nicht »eins«; das ist der Grundgedanke, von dem wir ausgehn. Wenn das Sein »eindeutig« wäre — sei es als Substanz oder als Erscheinung —, so wäre es nicht mehr mög-

lich, um die Ausdehnung in die Dinge einzuführen, eine derartige Zusammensetzung anzunehmen, es sei denn, man nehme mit den antiken und modernen »Physikern« an, die Substanz sei in sich selbst Ausdehnung, weil die ausgedehnte Substanz oder der *Körper* das Sein (jedenfalls das materielle Sein) ist, oder man sage mit den Pythagoräern aller Zeiten, die Substanz sei auch darum in sich selbst ausgedehnt, weil die Ausdehnung oder die *Zahl*, von der sie sich herleitet, mit der Substanz und dem Sein (mit oder ohne jene Einschränkung) identisch ist, oder endlich, man behaupte mit den Monisten in der Art des Parmenides oder Hegel, es gehe nicht an, die Substanz und die Ausdehnung in sich zu verdoppeln, da sie nur Erscheinung sind; ihr An-sich sei etwas anderes als sie selbst, und dieses An-sich sei eins. Daraus ergibt sich derselbe negative Schluß.

Der ontologische Monismus oder der (absolute oder relative) Polymorphismus liegt also auf dem Grunde dieses Problems. *Ens dicitur multipliciter:* es gibt »Gattungen« des Seins; es gibt Kategorien (Prädikamente, Seinsweisen), die sich wirklich in den Begriff des Seins teilen, und zwar auf Grund verschiedener Begriffsinhalte *(secundum rationes diversas)*, dergestalt daß, wenn die Substanz *Sein* ist, die Quantität oder Qualität oder auch die Beziehung ebenfalls *Sein* ist, wenn auch von einer andern Art: das ist die Grundbehauptung, die man annehmen oder ablehnen muß, das heißt: man kann sie ablehnen, aber man kann sie nicht belächeln, ohne die Schwäche seines eigenen metaphysischen Standpunktes darzutun. Der stumpfsinnige Empirismus, den man bisweilen mit einem »wissenschaftlichen Geist« zu verwechseln liebt, hat gegenüber dieser zu der Substanz hinzugefügten Quantität sehr billige Späße zu machen ver-

sucht, als wenn man eine Substanz, das heißt eine materielle Substanz ohne Ausdehnung denken könnte. Man sagt »denken«, meint aber »sich vorstellen«; allein die Vorstellung hat hier nichts zu sagen. Wenn man das Sein an sich und ebenso seine allerersten Einteilungen denken will, so muß man schon über die Vorstellung ein wenig hinausgehn; sonst zieht man sich die überlegene Verachtung des Philosophen zu, der über solch eine knabenhafte Gebundenheit an die Phantasievorstellung nur zu lächeln vermag: *(Tamquam pueri imaginationem transcendere non valentes...)*.

Die Substanz ist an sich weder eins noch vielfach; sie steht außerhalb dieser Ordnung. Um sie der Zahl und der Ausdehnung, die ihr Leben bedingen, zu unterwerfen, muß man sie sich »behaftet«, von neuem bestimmt denken, und da sich kein Bestimmungsgrund außerhalb des Seins denken läßt, so muß man mit Notwendigkeit sagen: die Quantität »ist«; sie ist in gewisser Weise *durch sich*, obgleich sie nicht *an sich* ist; sie ist ein *Akzidenz*, und wir wissen, was dieser Ausdruck besagt. Unter den Akzidenzien ist sie übrigens das allererste, da jedes andere nur durch sie der Substanz anhaften kann. Schon Plato hat betont (sagt Thomas[1]), daß das Große und das Kleine die Materie als ihre ersten Verschiedenheiten bestimmen; das Problem der Individuation hat uns genötigt, das zu bestätigen.[2]

Die Natur der Quantität wird natürlich durch ihre Aufgabe festgelegt. Es handelt sich darum, die Substanz teilbar zu machen; in ihr Teile zu schaffen, ohne daß dadurch die Wesenheit sich ändert; in sie also eine Zusammengesetztheit einzuführen, die weder die von Gattung und Artunterschied ist — denn diese ist bloß im Geiste —, noch die von Ma-

terie und Form – denn diese ist wesentlich –, noch auch irgendeine andere, von diesen beiden abgeleitete: etwa die Mischung; sondern eine Zusammensetzung eigener Art, die auf keine andere zurückführbar ist, und die man darum bloß zu nennen braucht, ohne daß man genötigt wäre, zu ihrer Definition auf etwas anderes als sie selbst zurückzugreifen: die *quantitative Zusammensetzung*. »Die Quantität ist das, wodurch die Substanz ausgedehnt oder in verschiedene einander ergänzende Bestandteile aufgeteilt ist.«[1] »Ausdehnung der Teile im Ganzen« *(extensio partium in toto)*, »Ordnung der Teile im Hinblick auf das Ganze« *(ordo partium in ordine ad totum)*, das sind im allgemeinen die thomistischen Formeln. In ihnen haben die Worte »Ausdehnung« und »Ordnung« offenbar denselben Sinn; denn es handelt sich darum, die Quantität im allgemeinen auszudrücken, und in der Zahl als solcher gibt es offensichtlich keine örtliche Ausdehnung. Man kann übrigens nicht den Ort der Ausdehnung zugrunde legen, da im Gegenteil die Quantität gegenüber dem Ort die Bedeutung der Gattung hat.[2] Man muß sich daran erinnern, daß Thomas an den *Raum* als etwas von der Quantität des Körpers Verschiedenes nicht glaubt. Er sieht darin nur eine Vorstellung; und wenn er – ausgehend von den ersten Prinzipien – die Synthese der Wirklichkeit versucht, so läßt er sich weder dazu verführen, hier ein Hirngespinst einzuführen, noch auch gerade das vorauszusetzen, was er eben beweisen will, das heißt das ausgedehnte Sein *(ens quantum)*.

Man sieht, wie hier der außer-empirische Charakter einer Philosophie deutlich wird, die manchen so grob realistisch zu sein scheint. Die Substanz ist zusammengesetzt aus Materie und Form – dabei ist Mate-

rie reales Werden, Form die reale Idee des Werdens; die so gewonnene Substanz ist in sich unteilbar, die Quantität endlich ist Ordnung; all dies läßt sich auf unsere Körper so gut anwenden wie auf alles übrige; das ist der thomistische Realismus.[1]

Wie es sich auch verhalten mag: man kann in dieser Philosophie von der Quantität keine genauere Bestimmung geben. Hier heißt es halt machen; denn, weil wir hier an eine oberste Gattung rühren, muß es uns genügen, festzustellen, daß das Sein so ist; von hier ausgehend, können wir seine weiteren Verbindungen untersuchen.

Um indessen diesen Begriff noch etwas genauer zu bestimmen und zu erklären, müssen wir beachten, daß er Arten enthält. Es gibt die *gleichzeitig* und die *nacheinander bestehende Quantität*, die Quantität *Größe* und die Quantität *Zahl*. Bei der Größe gibt es außerdem noch die Quantität in einer, zwei oder drei Dimensionen, bei der Zahl alle Arten der Zahlen. Diese Einteilungen liegen aber nicht auf der gleichen Ebene. Die strenge und unmittelbare Einteilung der Quantität umfaßt nur zwei Klassen: *Größe* und *Zahl* erschöpfen ihren Begriff; die andern üblichen Einteilungen kann man nur aufstellen, indem man fremde Begriffe hinzunimmt, die andern Kategorien oder auch andern Einteilungen des Seins entliehen sind. So kann man freilich auch die Zeit als eine nacheinander seiende Quantität bezeichnen, aber nur im Hinblick auf die Zahl; was die Zeit zu dieser hinzubringt, nämlich die Bewegung, gehört der Einteilung des Seins in Akt und Potenz an.[2] Die Bewegung selbst kann noch viel weniger auf eine andere als eine uneigentliche Weise unter die Arten der Quantität gerechnet werden. Der Ort läßt zu der Idee der Quantität, zu der er übrigens nichts Eigenes oder Art-

unterschiedliches hinzufügt, die Idee des Umfangs hinzukommen, die eigentlich mehr Beziehung zur Relation hat. Die zuletzt aufgezählten Arten sind wirklich Arten; aber sie stehn nicht in der ersten Reihe. Es bleiben also zu untersuchen die Ausdehnung und die Zahl.

—

Die Ausdehnung

Wir haben gesagt, daß in allen Graden und in allen Gattungen des Seins das *Sein* und das *Eine* identisch sind. Wenn wir diese Begriffe auf die Gattung Quantität anwenden, so müssen wir sagen, daß die Zahl »ist«, da sie auf ihre Art, das heißt nach Maßgabe ihrer Art »eine« ist. »Sechs ist nicht zwei mal drei, sondern sechs«, hat Aristoteles gesagt.[1] Ebenso »ist« die Ausdehnung, wenn sie ihrer Natur nach »eine« ist. Da ihre Natur in einer Ordnung der *Lage* besteht, so wird die ihr eigene Einheit, die ihr zukommt und gemäß der sie *ist*, also die Ganzheitlichkeit dieser Ordnung sein, das heißt die ausgedehnte Unzerteiltheit, mit einem Wort: der ununterbrochene Zusammenhang (continuum).

Der Zusammenhang ist also die Wesenheit der ausgebreiteten Quantität, insofern sie der Zahl entgegengesetzt ist. Das ist die erste Art der Quantität, die augenscheinlich sehr große Schwierigkeiten erweckt. Von Zeno von Elea bis auf Kant und Leibniz ist ihr Begriff der Gegenstand eines dauernden, philosophischen Ärgernisses gewesen. Viele sind lieber in den Idealismus oder Subjektivismus hineingeglitten, als daß sie die Antinomien geschluckt hätten, die das hier vorliegende Problem in sich schließt. Wenn auch Thomas oft auf die Frage zurückkommt, so hat er sich doch anscheinend nicht über Gebühr durch sie beunruhigen lassen. Und das kam wohl da-

her, daß er, um ihr zu begegnen, den Hebel seiner Akt-Potenz-Lehre hatte, und überdies seine Auffassungen des Einen und Vielen, der Materie und der von ihr abgeleiteten Quantität hoch über den verworrenen Vorstellungen lagen, die für Zeno den Ausgangspunkt bildeten.

Das Wesen des Zusammenhängenden ist das eines — als solchen — unaufhörlich teilbaren Seins;[1] man sagt hier »als solchen«, weil man in der Physik zusehn muß, ob die Teilung nicht eine durch etwas anderes als die Natur der Quantität selbst bestimmte Grenze hat. Es ist schon bemerkt worden, daß jede körperliche Wesenheit *Qualitäten* in sich schließt; diese Qualitäten ihrerseits, die auf die Quantität aufgepfropft sind als »Äußerungen« der Substanz im zweiten Grad, setzen in dieser *quantitative Anlagen* voraus, die in ständiger Wechselbeziehung zu ihnen stehn; die infolgedessen für jene und darum auch mittelbar für die Substanz selbst genommen werden können. Deshalb »hat die Qualität der Körper, die man ihre „Gestalt" nennt, und die eine nähere Bestimmung der Quantität ist, eine enge Beziehung zu der substantiellen Form, und so konnte es geschehn, daß, wie einzelne Philosophen die Ausdehnung zur Substanz der Körper selbst gemacht haben, so auch einzelne von der Gestalt, die diese Ausdehnung bestimmt, gesagt haben, sie sei die wahre substantielle Form«. Dieser Schluß ist falsch, aber die Erfahrung, auf die er irrtümlicherweise aufbaut, ist klar. »Die Gestalt ist von allen Qualitäten diejenige, die am unmittelbarsten die Substanz begleitet und kundgibt, wie man besonders bei den Tieren und Pflanzen sieht«, aber es ist anderswo nicht weniger wahr. »Aus diesem Grunde«, erklärt Aristoteles an einer Stelle, an der er von der Gestalt spricht, »sind die sie betreffenden

Wandlungen nicht so sehr Veränderungen, als vielmehr neue Schöpfungen.«[1] Diese Theorie ist bemerkenswert. Sie fordert und bekräftigt von vornherein alle im Anschluß an die Tatsachen unternommenen Versuche zur Schaffung einer chemischen Morphologie, und von hier ist bis zur Annahme eines kristallinischen Typus als Kriterium der Substanz — unter dem Gesichtspunkt der reinen Philosophie — nur noch ein Schritt. Wie dem auch sei: was die Teilung angeht, ist es klar, daß diese Theorie der wirklichen Zwei-Teilung eine Grenze setzt. Man kann *diese* Substanz nur bis zu dem Punkte teilen, an dem man auf die quantitativen Anlagen, die sie voraussetzt, stößt. Wer die Teilung weiter treibt, verändert ihren gestaltbildenden Typus, und da eine Veränderung dieses Typus einer Veränderung des substantiellen Wesens selbst gleichkäme — und überdies dieses Wesen in einer unteilbaren Einheit besteht *(consistit in indivisibili)* — würde sie die Substanz selbst zerstören. Nun existiert aber keine reale Quantität außerhalb der Substanzen. Jede wirkliche Quantität ist also nur bis zu einem gewissen Punkte teilbar.

Das ist der Gesichtspunkt der *Physik*. Aber nichtsdestoweniger bewahrt das Zusammenhängende, auch wenn es diesen Bedingungen unterworfen ist, seine Natur. Das wird treffend durch ein Wort eines Kommentators ausgedrückt, das an sich eine scholastische Erfindung ist: *individuum per se unum;* man versteht darunter den letzten Bestandteil, in den jede Substanz aufgelöst werden kann, jenseits dessen sie ihre Natur verlieren würde; es ist auf ein Haar das, was man heute *Molekül* nennt.

Nun nehme man aber an, es gäbe (wie man behauptet), eine »gleichartige« (homogene) Substanz, und zwar in dem Sinne, daß die »Anlagen«, von denen

wir eben gesprochen haben, nur die untersten Teilchen bestimmen (etwa die Anlagen von Atomen in dem Molekül), und das Ganze werde durch die Zusammenfügung dieser gleichen Teilchen gebildet. Man könnte es ein »Gleichartiges durch Wiederholung« nennen. Betrachten wir nun ein Teilchen für sich; es gibt — wie gesagt — in ihm »Anlagen«; es gibt also auch etwas, was diese Anlagen besitzt, und in ihm kann man nicht in jedem seiner Zustände bis ins Unendliche hinein neue Anlagen voraussetzen. Das Zusammenhängende im reinen Zustand muß sich also am Ende als ein diesmal völlig Gleichartiges vorfinden, wofern man sich in der ursprünglichen Auffassung einer objektiven Quantität, einer Ausdehnung, die nicht bloß eine Einbildung unserer Sinne ist, nicht getäuscht hat. Dann aber wird man sich darüber klar, daß die Teilung an sich zwar auf keinerlei Hindernisse stoßen kann, aber sie würde nicht zu verwirklichen sein: erstens, weil wir offensichtlich kein Mittel haben, um sie zu vollziehen, da wir nichts anderes zu unserer Verfügung haben als Substanzen, aber die sind ein grobes Mittel für eine außersubstantielle Operation, zweitens aus einem Grunde, der in dem eben ausgesprochenen Wort »außer-substantiell« liegt. »Außer-substantiell« oder »unter-substantiell« ist wohl das richtige Wort für das so aufgefaßte Zusammenhängende, das keinerlei Anlagen mehr hat, da jede Substanz als solche quantitative ebensogut wie qualitative Anlagen in sich schließt. Es gehört zur Materie und hat nichts mehr von der Form, es sei denn sein Wesen als »Element«. Es ist nicht abtrennbar, da ihm das fehlt, was das substantielle Dasein möglich macht. Es ist indessen real, da es reales Element ist. Die Vernunft, die es in seiner rein quantitativen Realität betrachtet, muß ihm

mit Notwendigkeit die Unendlichkeit zuschreiben. Denn was könnte wohl jetzt noch einer idealen Teilung Einhalt gebieten, die an jedem Punkt der Zweiteilung mit gleichem Recht voranschreitet. Das Zusammenhängende als solches, das einzig Ausdehnung ist, wird — unter welchen Maßen man es auch betrachtet — immer mit gleichem Recht und in dem gleichen Grad Ausdehnung sein. Die Größe oder die Kleinheit, die eine besondere Beschaffenheit der Ausdehnung bezeichnen, setzen immer die Ausdehnung voraus und lassen ihr ihre Natur. Wenn es wahr ist, daß diese Natur die Teilbarkeit einschließt, so wird das Zusammenhängende immer und immer teilbar sein.

Daher führen die Gegner des Zusammenhängenden ihre Angriffe keineswegs aus dieser Richtung her aus. Sie fassen die Folgerungen der dargelegten Lehre ins Auge und erklären sie für unannehmbar. Zeno von Elea hat gerade diesen Gesichtspunkt mit größter Kraft entwickelt; Kant hat ihn nur abgekürzt; Leibniz hat das Wesentliche aus den Argumenten des Eleaten gerade soweit herausgezogen, daß es genügt, ihre Schwäche offenbar zu machen. Wir werden die Beweisgründe nicht in allen Einzelheiten vornehmen können. Ihr gemeinsamer Grund besteht darin, daß sie das Zusammenhängende als ein »Unendliches an Zusammensetzung« dartun wollen, als wenn der Satz: das Zusammenhängende ist unendlich teilbar, sich mit dem Satz: das Zusammenhängende ist aus einer wirklichen Unendlichkeit von Elementen zusammengesetzt, deckte. Bei dieser Unterstellung sind tatsächlich jene Folgerungen gegeben. Jeder Raum ist etwas Zusammenhängendes; da jede Bewegung im Raum — wie beschränkt auch immer dieser sei — vor sich geht, so wird man immer, um ihn zu durch-

laufen, die unmögliche Aufgabe haben, ein Unendliches zu durchschreiten *(infinitum non est pertransire)*.[1] Der fliegende Pfeil wird niemals an sein Ziel kommen, und Achilles mit seinen leichten Füßen wird niemals die Schildkröte einholen. Allein es ist die Frage, ob jene Gleichsetzung als Ausgangspunkt berechtigt ist. Sie kann es nirgends weniger sein als in der thomistischen Philosophie. Für diese ist das Zusammenhängende in sich teilbar; aber es ist nicht »in sich zusammengesetzt«. Wenn man so sagen wollte, müßte man den Ausdruck jedenfalls den Erfordernissen der Sache entsprechend erklären. Das Zusammenhängende ist »teilbar in Wirklichkeit«; es ist »zusammengesetzt der Möglichkeit nach«. Es ist also falsch zu sagen, daß in ihm die Teilbarkeit und die Zusammengesetztheit sich gegenseitig bedingen. Die Zusammengesetztheit wird »wirklich« nur in dem Maße, in welchem — sei es real, sei es ideal — die Teilbarkeit »wirklich« wird. Nun ist dieses Maß immer begrenzt, und es ist darum falsch zu sagen, daß das Zusammenhängende vor diesem wirklichen oder angenommenen Eingriff eine »wirkliche« Unendlichkeit in sich enthalte. Das Wirkliche und das Eine sind identisch, sagt immer Thomas. Wenn man das Zusammenhängende als tatsächlich Vieles denkt, so denkt man es eben als *nicht bestehend*, denn man setzt dann an seine Stelle seine Teile, infolgedessen eine Zahl; man geht unter der Hand von einer Art der Quantität zu einer andern über; das heißt, man leugnet in Wirklichkeit das Zusammenhängende. Wenn man umgekehrt das Zusammenhängende als »wirklich« denkt, so denkt man es als teilbar; aber man denkt es eben dann als »eins«. Denn teilbar ist die Bestimmung eines ungeteilten Etwas, und — noch einmal sei es gesagt — wenn das Teilbare nicht

»eins« ist, so ist es eben nicht dieses bestimmte Etwas. Es ist also eine Täuschung zu glauben, das Zusammenhängende sei aus den Bestandteilen, in die es *teilbar* ist, »wirklich« *zusammengesetzt*. Höchstens kann man sagen, es sei »wirklich« zusammengesetzt, aus dem, was man an ihm *unterscheidet;* indessen diese Unterscheidung wird vollzogen vom Verstand, und das Wirkliche gibt dazu bloß eine tatsächliche Möglichkeit her; es folgt aber keineswegs hieraus, daß es in ihm etwas Anderes gibt als ein Unendliches der Möglichkeit nach, dessen reales Fundament eine Einheit ist.

Wenn man diesen Begriff noch mehr vertiefen will, so kann man darauf hinweisen, daß ohne Zweifel die Ausdehnung an sich eine Art »Vorzeichnung« der Vielheit ist, so wie jede *Möglichkeit* die Vorzeichnung einer *Wirklichkeit* ist. Die mögliche Erkenntnis ist eine Art Vorzeichnung der Erkenntnis, dergestalt, daß dank ihr die Seele, noch bevor sie irgendeine positive Erkenntnis erlangt hat, schon erkennend genannt wird. Aber man muß bedenken, daß ein mögliches Sein eben das Sein einer Möglichkeit ist, nicht aber das Sein eines in sich gesetzten Dinges. Und man muß ferner bedenken — und das ist der Grund alles andern —, daß es ein Mittleres gibt zwischen dem Vielen und dem Einen, wie es auch ein Mittleres gibt zwischen dem bestehenden Sein und dem reinen Nichtsein. Das *Sein* und das *Eine* entsprechen einander immer; doch das Sein reicht weiter als das, was man seine Wirklichkeitssetzungen nennt. Das Sein umschließt die Wirklichkeit und die Möglichkeit; es gibt sich uns keineswegs bloß kund in jenem »festen Zustand«, der unserem Geiste angemessen und in allem einer Bestimmung durch die Vernunft fähig ist; sondern auch das Un-

bestimmte »ist«, ebenso wie das Unmeßbare und das Nichtsein auf eine gewisse Art und Weise »sind«. All das ist freilich nicht »in sich«; aber das Bestimmte, das Meßbare und das Sein sind davon wirklich betroffen. Wer das nicht zugibt, der kommt zwar an einem Geheimnis vorbei, aber er verschließt seine Augen vor offensichtlichen Tatsachen.[1] Aus diesen Gründen gibt es auch zwischen dem Einen und dem Vielen, die dem Sein und dem Nichtsein beziehungsweise entsprechen, etwas Mittleres: das nämlich, was der Möglichkeit nach viel, der Wirklichkeit nach eins ist. Es ist die *Materie*, die dies Geheimnis in sich birgt; das Geheimnis der Teilbarkeit ist nichts anderes als ihr Geheimnis; denn die Materie ist das wesensmäßig Unbestimmte. Sie hat, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, weder eine Bestimmung zu *dieser* Form (im Gegensatz zu *jener)*, noch auch zu *dieser* Ausdehnung (im Gegensatz zu *jener)*. Die Ausdehnung ist aber doch eine Bestimmung: die Materie hat keine; sie ist ein Unendliches an Bedürftigkeit, und deshalb versenkt die Ausdehnung, die auf ihr ruht, ihre Wurzeln in das Unendliche. Die Materie wird bestimmt durch die *Form;* diese aber bestimmt sie als Ganzes, nicht als Teil. Sobald man sich ans Teilen gibt, verläßt man die Form und wendet sich zur Materie; man geht auf das Unbestimmte zu; man versenkt sich in das Unendliche, und wer vermag dann noch die Zweiteilung in ihren immer gleichen Schritten aufzuhalten? Da wo es keine Unterschiedenheit gibt, kann man auf keine Grenze stoßen; man treibt auf die ungeformte Materie zu *(acceditur ad materiam)*, und das Unbestimmte leistet keinen Widerstand.[2] Wenn man dagegen auf das Ganze sieht, so hat man es mit der Form zu tun, in der das Ganze Bestand hat; man hat es daher mit dem Be-

stimmten und mit dem Sein zu tun, mit dem Einen, das heißt dem Ungeteilten, jedoch nicht Unteilbaren und Einfachen. Wer will, daß das Wirkliche im Sinne des Einfachen und Unteilbaren eins sei, der folgt einer der Erfahrung vorgegebenen Idee, von der sich zwar Leibniz hat verführen lassen, die sich jedoch keineswegs mit Notwendigkeit aufdrängt. Das teilbare Ungeteilte, das in der Möglichkeit Viele, in der Wirklichkeit Eine — mit einem Wort: das Zusammenhängende — stellt so eine einzigartige Äußerung des vielfältigen Seins dar. Es auf die Zahl zurückzuführen suchen, ist eine trügerische Spielerei; es leugnen, weil es dunkel ist, heißt die »klaren Ideen« zum höchsten Gesetz erheben; jeder Denker sollte sich über die Torheit eines solchen Unternehmens klar sein. Gegenüber der geheimnisvollen Wirklichkeit kann man sich nur wiederum an das Wort Pascals erinnern: »Die Prinzipien der Dinge sind verborgen ... die Prinzipien der Dinge rühren an das Nichts«. Die wirkliche Ordnung der Tatsachen ist genau umgekehrt als wie der Einwand sie darstellt. Dieser geht aus von dem Element, dem Atom, der Monade oder von irgend etwas Anderem als der bestimmten Einheit, aus der sich die Ausdehnung zusammensetzen soll. In Wirklichkeit muß das Bestimmte am Ende gesucht, es darf aber nicht zum Ausgangspunkt genommen werden. Die Prinzipien des Seins sind keine seienden Wesenheiten, und die Quelle des Einen ist nicht das Eine. »Man baut nicht Häuser aus Häusern«, sagt Aristoteles. Das aber ist immer die große Täuschung der Physiker; um so schlimmer für den, der sich von ihr täuschen läßt. Für Thomas ist die »erste Materie« unzugänglich für eine Teilung und unmeßbar für eine Zahl; sie ist *unendlich* in dem Sinne, daß sie ins Unendliche

»flieht« vor dem Geiste, der sie »verfolgt«, wenn er das Sein teilt. Nichtsdestoweniger ist sie es, die das Sein hält; denn die Ohnmacht unseres Geistes ist nicht ihre Ohnmacht; das Zusammenhängende, dem sie zur Grundlage dient, birgt die Unmöglichkeiten der unendlichen Teilung und umschließt ohne Mühe das Unendliche, weil es nicht ein Unendliches der Vollkommenheit, sondern ein solches der Unvollkommenheit ist. »Die Prinzipien rühren an das Nichts«. Das Viele ohne Ende, als welches das Zusammenhängende ist, ist nur negativ ein Vieles; es gehört als solches zum Nichtsein, das heißt zum relativen Nichtsein, das »Möglichkeit« genannt wird. Insoweit es positiv ist, insoweit es Sein ist, ist es »eins«, und diesem gegenüber darf man nicht von einem Unendlichen sprechen.

Man sieht hieraus, was Thomas auf die Einwürfe Zenos und ebenso Kants und Leibnizens antworten würde. Dem Zeno würde er sagen: Achilles mit seinen leichten Füßen, der fliegende Pfeil oder ein Sichbewegendes irgendwelcher Art erledigt die Unendlichkeit, die man ihm gegenüberstellt, auf Grund des Zusammenhangs der Bewegung selbst, dergestalt, daß das Zusammenhängende selbst ihm dazu verhilft, mit den Schwierigkeiten, die es erhebt, fertig zu werden. Wenn der zu durchschreitende Raum aus *wirklichen* Teilen in unendlicher Zahl zusammengesetzt wäre, so könnte das Sichbewegende ihn nicht erschöpfen. Wenn das Sichbewegende selbst in Sprüngen *(per saltus)* sich fortbewegte und auf seinem Weg unendlich viel einzelne, von einander unterschiedene Anstrengungen zählen müßte, so würde es ebensowenig ans Ziel kommen. Aber beides ist falsch. Es gibt weder hier noch dort eine »wirkliche« Unendlichkeit; es gibt eine Unendlichkeit »der Möglichkeit nach«,

und diese findet sich ebensowohl in der Bewegung und in der Zeit, als in der zu durchlaufenden Strecke. Der eleatische Trugschluß besteht darin, daß man hier die Dinge miteinander vertauscht, anstatt sie in ihrer Ordnung zu lassen. Einer in Wirklichkeit endlichen Strecke entspricht eine gleichermaßen in Wirklichkeit endliche Bewegung und Zeit; einer der Möglichkeit nach unendlichen Strecke entspricht eine gleichfalls der Möglichkeit nach unendliche Bewegung und Zeit. Es stimmt also alles zusammen, und eine Schwierigkeit bleibt nicht mehr.[1]

Kant gegenüber würde Thomas sagen, daß seine These und Antithese einander durchaus nicht entsprechen, und zwar aus dem gleichen Grunde. Gegenüber Leibniz aber und seiner Forderung, an die Stelle der Ausdehnung die Monaden zu setzen, weil nämlich das Zusammengesetzte sich in das Einfache auflöse, würde Thomas betonen, daß hier seiner Philosophie eben eine andere gegenübergestellt werde, die man als Ganzes prüfen müsse; jedenfalls ist der hier angeführte Grund nicht zwingend; denn zwar löst sich das Zusammengesetzte in das Einfache auf, aber je nach der Natur des Zusammengesetzten und des Einfachen. Das wirklich Zusammengesetzte löst sich in das wirklich Einfache auf, so der Steinhaufen in seine einzelnen Steine; das nur der Möglichkeit nach Zusammengesetzte aber, das in Wirklichkeit eins ist, löst sich in »Elemente« auf, die von der gleichen Natur sind, wie es selbst, nämlich solche, die in Wirklichkeit eins, der Möglichkeit nach aber viele sind. Wer im Sinne des Leibniz behauptet, das Viele, nämlich das Zusammenhängende löse sich in das Einfache, nämlich in das Nichtzusammenhängende, das heißt die Monade oder die Zahl, auf, der stellt nicht mehr eine klar vorliegende Tatsache fest, sondern ein Sy-

stem auf. Er glaubt nämlich, daß die Substanz sich in der Quantität nur durch Vervielfachung verändern kann; er leugnet willkürlich die Ausdehnung als eine *besondere* Äußerung. Dieser Verstümmelung des Seins steht die Lehre von den Prädikamenten entgegen. Die Ausdehnung ist eine *Art* der Quantität.

—

Die Zahl

Die zweite Art der Quantität ist nicht weniger reich an Geheimnissen, aber sie ruft andere Schwierigkeiten hervor. Die Zahl ist das Eine in dem Vielen, wie die Ausdehnung das Viele in dem Einen ist. »Das durch eine Einheit gemessene Viele« *(multitudo mensurata per unum):* das ist ihre aristotelische und thomistische Begriffsbestimmung. Dieser Begriff ist indessen nicht so leicht in seiner ganzen Bedeutung zu erfassen, wie man wohl glauben könnte. Er schließt ja seinem gemeinten Sinne nach ein, daß die Zahl ihre eigene Wirklichkeit hat und in bezug auf die Quantität eine besondre Art darstellt. Die Schwierigkeiten, die hier vorliegen, werden nur von wenigen gesehn. In der Regel stellt man sich die Zahl in dem abstrakten Zustand vor, und man versteht ohne Mühe, daß sie – für unsere Art, die Dinge zu begreifen – in dieser Form recht wohl als Maß für die Dinge dient; »wirklich« ist sie jedoch nur in uns.

Es handelt sich hier um die »zählende Zahl« *(numerus numerans)*. Es gibt aber auch die »gezählte Zahl« *(numerus numeratus)*, und das ist die konkrete Zahl. Von dieser sagen wir nun (zum großen Erstaunen einiger Philosophen, die die Fragestellung wohl verstehn): sie ist eine Wirklichkeit der Natur, das heißt eine »besondere«, als Quantität von der Ausdehnung der gezählten Körper verschiedene Wirklichkeit.

Hier liegt ein augenscheinliches Paradox vor, das genügen würde, die thomistische Philosophie an ihrer Stelle unter die Philosophien der Substanz einzureihen. Die Pythagoräer ließen die gesamte Naturwirklichkeit in der *Zahl* aufgehn, und sie opferten so zugleich die Ausdehnung und die Substanz.[1] Andere ließen die gesamte physische Wirklichkeit in der *Ausdehnung* aufgehn, das heißt, sie opferten ihrerseits die Substanz und die Zahl als unterschiedene Wirklichkeiten. Das sind die beiden äußersten Standpunkte, die von den realistischen Systemen in bezug auf die Quantität eingenommen worden sind. Thomas nun will nichts opfern von dem, was das Sein setzt. Er läßt die Substanz zu, die aus Materie und Form zusammengesetzt ist; er fügt die Ausdehnung hinzu als wirkliche Seinsweise, als »Akzidenz«, das heißt als eine von der durch sie bestimmten, wenn auch sie tragenden Substanz verschiedene Bestimmung. Aus der Teilung der Ausdehnung endlich entsteht die Zahl, die weder die Ausdehnung noch die Substanz ist; sie hat mit der Substanz die Teilnahme am Sein gemeinsam; mit der Ausdehnung die Teilnahme an der Idee einer quantitativen Ordnung und Ausbreitung; sie verdient also—aus diesem doppelten Grunde—erstens eingereiht zu werden in die Kategorien, die das Sein teilen; zweitens—in Verbindung mit der durch sie geteilten Ausdehnung—dort zu stehn als Quantität, von der sie eine Art ist. Um das Problem etwas zu erhellen, müssen wir uns die Prinzipien in die Erinnerung rufen.

Die Zahl ist Vielheit, und die Vielheit kann nur aus der Teilung entstehn; nun haben wir zwei Arten der Teilung unterschieden: die Einteilung des Seins in Wesenheiten und die Einteilung eines bestimmten, nämlich des materiellen Seins in seine quantitativen

Teile. Es gibt also auch zwei Arten von Vielheit: einmal die *transzendentale Vielheit*, die alle Gattungen durchläuft, und dann die *quantitative Vielheit*, die die Materie zur Grundlage hat. Ein Abgrund trennt beide voneinander. Die Wesenheiten teilen das Sein; aber es wäre unsinnig zu sagen, sie schnitten von ihm Teile ab; da aber die Idee des Ganzen und der Teile zur Zahl gehört, so ist die hier gemeinte Vielheit keine Zahl.[1] Überdies schließt die Zahl die Idee eines gemeinsamen Maßes ein; darin liegt ja gerade ihre Wesensbestimmung *(multitudo mensurata per unum)*. Welches gemeinsame Maß käme aber für die Wesenheiten in Frage? Gemeinsam ist ihnen allein das Sein, und das Sein ist keine Gattung, um so weniger ist es eine gemeinsame Realität. Überall also, wo die Wesenheit allein in Frage kommt, kann es eine wirkliche Zahl nicht geben, wenn es auch dort wirklich Vielheit gibt. Ein Geist ist nicht ein Drittel von drei Geistern, eine Farbe nicht ein Drittel von drei Farben, eine Lage im Raum nicht ein Drittel von drei Lagen im Raum. Hier gibt es Einheiten und Einheiten, aber es gibt in keiner Weise die Zahl. Wenn wir trotzdem in diesem Fall »zählen«, so wenden wir eine abstrakte Zahl *(numerus absolutus)* an, die sich in der Tat auf alles anwenden läßt, insofern unser Geist gemäß seiner Natur, deren eigentlicher Gegenstand das sinnliche Sein ist, vorgeht und gegenüber all seinen Gegenständen die aus dem Sinnlichen gewonnenen Erkenntnisse verwertet.[2] Betrachten wir dagegen die materiellen Naturen, so gibt die Art, wie der Thomismus sie auffaßt, der Zahl hier eine positive Grundlage. Jede Natur ist als solche »in sich«; sie kann daher als solche nicht mit etwas anderm zusammengezählt werden; doch die Naturen verwirklichen sich in

der Materie, und die Materie ist ihnen gemeinsam. Gemeinsam ist sie erst recht den Einzelwesen einer jeden Art, die sich nach den oben beschriebenen Gesetzen der Individuation in sie teilen.[1] Wenn Parmenides und Spinoza vom Sein behaupten, daß es »eins« sei, so sagt die peripatetische Philosophie dasselbe von dem Grund der Natur, in den hinein sie das formlose »Werden«, die »objektive Möglichkeit« — als Ausgangspunkt und Grundlage der Substanz — verlegt. In dieser gemeinsamen Materie lassen sich auf Grund der Ausdehnung Teile abschneiden; da aber auch nach dieser Teilung die Einheit des Grundes noch fortbesteht, so hat man ein Recht, die objektive Zahl zu setzen. Diese setzt ja dreierlei voraus: erstens die Einheit ihrer einzelnen Bestandteile; zweitens ihre Vielheit; drittens ein gemeinsames Maß ihrer Ordnung oder vielfachen Ausbreitung. Sie muß also objektiv oder rein ideal, wirklich oder möglich sein je nach dem Grad oder der Art, in welcher diese dreifache ihr auferlegte Bedingung verwirklicht ist. Alles, was in Wirklichkeit »geteilt« ist, jedoch ein wirklich »einheitliches« Ausbreitungsprinzip besitzt, das begründet eine *tatsächlich und wirklich* bestehende Zahl; das ist der Fall bei zwei Menschen, bei zwei Steinen, bei zwei Teilen eines Zusammenhängenden, die wir als unterschieden ins Auge fassen. Alles, was tatsächlich eine Einheit, jedoch der Möglichkeit nach — infolge eines verborgen in ihm liegenden Ausbreitungsprinzips — eine Vielheit ist, wird nicht eine wirkliche, aber eine »wirklich« *mögliche* Zahl darstellen, wie wir es von dem ungeteilten Zusammenhängenden gesagt haben.

Alles aber, was tatsächlich geteilt oder unterschieden ist und in keiner Weise anders woher ein Prinzip einer »wirklichen« Einheit, sondern nur das einer abstrak-

ten Einheit hat, läßt nur eine abstrakte Zahl zu, trotzdem es vielleicht eine wirkliche (transzendentale) Vielheit bildet. Das ist der Fall bei den reinen, für-sich-bestehenden Formen oder selbständigen Substanzen; es ist der Fall bei den — was sie auch seien — als solche genommenen Wesenheiten. Diese teilen sich in das Sein in der Form eines nicht eindeutigen Begriffes. Sie teilen sich nach verschiedenen Inhalten *(secundum rationes diversas)*. Ihre Verbindung als Vielheit ist also rein abstrakt, wenn sie auch gründet in einer wirklichen Daseins-Gemeinschaft. Wenn sich endlich etwas findet, das weder eine wirkliche noch eine mögliche, weder eine quantitative noch eine wesentliche Teilung zuläßt, weil das ganze Sein — mit all seinen auf die vollkommenste Einfachheit zurückgeführten Kräften — darin eingeschlossen ist, so wird dieses Etwas im höchsten Grade »eins« sein, und es wird weder die Zahl noch auch die transzendentale Vielheit zulassen. So ist es bei Gott — und wenn man nach der christlichen Theologie in ihm eine Art Mehrheit *(numerus quidam)* setzt —, so ist das keine Mehrheit, die hierher gehört. Man wird nie zugeben können, daß Gott und ein Mensch zum Beispiel zwei ausmachen, es sei denn nach unserer Art, die Dinge zu denken. In Wirklichkeit gibt es hier keine Zweiheit, da es — selbst metaphysisch — nichts Gemeinsames zwischen Gott und der Kreatur gibt. Sogar das Sein ist ihnen nicht gemeinsam *(ens non dicitur univoce de Deo et creaturis)*.[1] Da also nicht einmal ein abstraktes Einheitsprinzip hier besteht, gibt es keine wahrhafte Mehrheit. Wenn man zugeben wollte, daß Gott und ein Mensch zwei ausmachen, so müßte man einräumen, daß Gott ein Teil eines Ganzen ist, das auch den Menschen umfaßt; daß also Gott und der Mensch mehr ausmachen als Gott allein; beides aber ist widersinnig.[2]

Das also ist die reale Zahl. Sie ist »eine Mehrheit von zusammenhängenden Dingen, von denen jedes, vom andern unterschieden, in sich ungeteilt und darum eins ist«.[1] Man kann sich also jetzt einen Begriff davon machen, was diese Begriffsbestimmung ausdrückt. Da das Zusammenhängende oder die ausgebreitete Quantität die erste Bedingung der Materie, und die Materie die für die Wirklichkeit der Zahl notwendige Grundlage ist, so kann es eine wirkliche Zahl nur da geben, wo es ein Zusammenhängendes gibt, und die Mehrheit des Zusammenhängenden, insofern sie nach einem begrenzten Verhältnis durch eine Einheit, deren Wiederholung sie darstellt, wirklich gemessen wird, wird die wirkliche Zahl selbst sein. Wie man sieht, wird in dieser Auffassung die Zahl sowohl von der Materie als auch von dem Zusammenhängenden unterschieden, um eine neue Wesenheit zu bilden. Die Zahl ist wirklich eine Wesenheit,[2] das heißt eine besondere Äußerung des Seins, die auf keine andere zurückführbar ist, wenn sie auch aus einer andern entsteht oder nach gewissen Gesetzen sich auf sie stützt. Sie ist Form, das heißt, sie bestimmt und mißt die erste Materie, wenn diese sich in Mannigfaltigkeit kundtun, wie die Ausdehnung sie bestimmt und mißt, wenn sie sich ausbreiten will.[3] Nehmen wir an, das Weltall sei tatsächlich aus einer Million von verschiedenen Körpern zusammengesetzt, so würde ein jeder von diesen ein Millionstel der allgemeinen Materie darstellen unter dem Gesichtspunkt der Mannigfaltigkeit ihrer »Äußerungen«, wie die Ausdehnung eines solchen Körpers ein n . . . tel der gesamten Ausdehnungsfähigkeit der Materie darstellen würde. Diese wirkliche Einheit würde also das Ganze »wirklich« unter einem bestimmten Gesichtspunkt messen, und dieses Ganze — welches auch seine Aus-

breitung sein mag — ist demnach unter dem Gesichtspunkte der Vielheit »wirklich« in sich verganzheitlicht durch eine erschöpfende Wiederholung von Einheiten derselben Ordnung; es verwirklicht so jene »objektive« Synthese von Einheit und Vielheit, die die »wirkliche« Zahl darstellt.

Obwohl die Zahl als solche durch eine Mehrheit zustande kommt, so ist (wie man sieht) die Einheit des von ihr gemessenen gemeinsamen Elementes für ihr Wirklichsein doch in gewisser Weise notwendiger als die Mehrheit selbst. Damit etwas drei ist, muß zuerst dieses Etwas da sein;[1] denn die objektive Zahl ist etwas, was drei ist; es ist also eine Einheit einer bestimmten Gattung, die von der Dreiheit betroffen ist; und damit die Dreiheit wirklich sei, ist es notwendig, daß vorher (in der logischen Ordnung) die in Frage stehende Einheit ebenso wirklich sei.[2]

Nach der Auffassung des heiligen Thomas ist die hier beschriebene wirkliche Zahl der Gegenstand der mathematischen Wissenschaften. Diese sehn zwar von der sinnlichen Materie ab; aber sie sehn in keiner Weise von der Quantität ab, deren Wirklichkeit in den beiden Formen der Ausdehnung und der Zahl gerade ihre eigentliche Materie ist. Wie Euler dem Leibniz vorwarf, er entreiße durch die Zurückführung der Ausdehnung auf die Monade der Mathematik die Hälfte ihres Reiches, so würde Thomas sagen, daß man ihr die andere Hälfte dieses Reiches nähme, wenn man die Objektivität der Zahl, als einer besondern Natur leugnete.[3]

Die zunächst für das Abstrakte geltenden Operationen lassen sich nach Thomas auch auf die reale Zahl, die man durch Teilung des Zusammenhängenden gewonnen hat, anwenden.[4] Die Gleichheit, die Vermehrung oder Verminderung, ganz besonders der Bruch,

haben einen brauchbaren Sinn nur, wenn der quantitative und teilbare Charakter des Objektes gegeben ist. Insofern es teilbar ist, ist es eine Zahl der Möglichkeit nach; wenn die Teilung vollzogen ist, geht die Möglichkeit in die Wirklichkeit über, und es entsteht die wirkliche Zahl, die der Gegenstand unseres Rechnens ist.

Kurz gesagt: die materielle Substanz, die von sich selbst her ohne Ausdehnung ist, offenbart sich in zwei Formen, die nicht aufeinander zurückzuführen sind, wenn auch die eine aus der andern hervorgeht. Die Zahl entsteht aus der Teilung der Ausdehnung; aber sie ist wie die Ausdehnung – im eigentlichen und strengen Sinn – eine *Art* der Quantität.

—

Die Qualität

Die Qualität (Beschaffenheit) ist ebenfalls eine Seinsweise, eine Bestimmtheit der Substanz. Das kann in einem doppelten Sinne verstanden werden. Die Substanz als solche ist schon von ihrer Art her bestimmt. Ihr *Artunterschied* hat für sie die Bedeutung einer Beschaffenheit. Wenn man ganz allgemein sagt: das ist eine Substanz, so muß man – wenn man sie genauer bestimmen will – zunächst fragen: was für eine? Allein ein so bestimmter Gegenstand hat noch die Möglichkeit zu weiteren Bestimmungen, die zu der ersten »hinzukommen«, das heißt ihr gegenüber akzidentell (»zu-fällig«) sind; diese neuen Bestimmungen des substantiellen Subjekts, diese »hinzukommenden« Bestimmungen, die es ändern und »anders« machen (ohne dabei den Grund seiner Natur anzutasten), führen uns zu der Seinsweise der Beschaffenheit.[1]

Hierher gehören nun ganz verschiedene Dinge, und

es könnte gerade hier vielleicht die Kritik derjenigen ansetzen, die eine Zerlegung des gesamten Seins in zehn Fälle überhaupt ablehnen. Qualitäten sind Gesundheit und Krankheit, Schönheit und Häßlichkeit, Tugend und Laster, aber auch die sinnlichen Eigentümlichkeiten der Körper; dann ihre Gestalten, ihre Kräfte, ferner die Einwirkungen und die Anlagen, denen sie unterworfen sind.[1] In den näheren Wesensbestimmungen dieser einzelnen Arten ist manches dunkel, und bei den Unterscheidungen, die sie voraussetzen, manches unentschieden. Es hat keinen Zweck, allzuviel darüber zu reden: man würde leicht die Hülle der Worte für den Kern der Sache nehmen.

Von allen Arten der Beschaffenheit hat Thomas am tiefsten jene erörtert, die man lateinisch mit dem Wort »*habitus*« bezeichnet, für das wir einen entsprechenden deutschen Ausdruck nicht haben. Der *habitus* ist in der Philosophie des heiligen Thomas jene Beschaffenheit des Seins, auf Grund deren es je nach seiner Natur gut oder schlecht ausgerüstet ist. Die Tugenden und die Laster — seien sie nun solche des Verstandes, des Willens oder des niederen Begehrens — sind hier die bemerkenswertesten, aber nicht die einzigen Fälle. Aus theologischen Gründen behandelt Thomas sie ausführlich und eingehend dort, wo die Moral — wie immer bei ihm — ihren Grund in der Psychologie und diese den ihren in der Metaphysik hat, und man muß also dort und weiterhin in der Naturphilosophie (bei Behandlung der sinnlichen Qualitäten) die Hauptgedanken über diese Frage suchen. Es bleibt zu betonen, wie sehr der Philosophie des Thomas ein Standpunkt widerstrebt, der in allen Qualitäten des Körpers nur auf die Quantität bezogene Zuständlichkeiten: Raum, Bewegung

und Zahl sehn will. Dagegen würde er zuerst bemerken, daß, auch wenn alles nur »Gestalt und Bewegung« wäre – so wie es Descartes und mit ihm Pascal wollte –, die Qualitäten darum doch nicht von der Natur ausgeschlossen wären; denn die »Gestalt« ist auch eine Qualität; weder die Ausdehnung noch die Zahl bestimmen sie von sich aus, und man muß schon in ihr eine jener allgemeinen Seiten des Seins sehn, die gleichsam die Urwurzeln jener Sprache sind, in der das Sein zu uns spricht.

Wenn auch Thomas – mit uns – zugab, daß der Ton durch eine gewisse Erschütterung der Luft und des Gehörs erklärt werden könne, so hinderte ihn das doch nicht, auch hier die Qualität einzuführen, genau wie bei den Farben, der Wärme, dem Geschmack und allem Übrigen. Er bemerkte bloß, daß gewisse Qualitäten in ihrem Träger »festliegen«, daß dagegen andere »übergehn« können.[1] Wenn man daran ginge, die Frage zu vertiefen, so würden viele Zweideutigkeiten verschwinden, und man würde sehn, wie sehr die thomistische Philosophie für den wissenschaftlichen Versuch offen ist.[2]

Was zwingt uns denn anzunehmen, in den sogenannten qualitativen Veränderungen sei alles nur Gestalt und Bewegung? Nur ein auf die bloße Vorstellung zurückgeschraubtes metaphysisches Denken kann die Natur so verkürzen wollen. Wenn man die Analyse des Seins der Natur aufhören läßt beim Atom wie Demokrit, bei der Ausdehnung wie Descartes, oder beim mathematischen Punkt wie Boscowich, so ist das eine philosophische Vergewaltigung.

Was kann mich bewegen – wenn es sich um die Zuschreibung der objektiven Existenz handelt –, den geometrischen Qualitäten vor den sinnlichen den Vorzug zu geben? Berkeley hat gezeigt, daß die Gründe,

die man gegen die einen ins Feld führt, nicht weniger gegen die andern gelten. Und übrigens, wenn die Ausdehnung verschwindet, so verschwindet die Zahl mit. Und was bleibt am Ende übrig? Wenn man nicht vollständig seinen Standpunkt aufgeben und auf jeden Realismus verzichten will, ist man der Zusammenhanglosigkeit und der Willkür ausgeliefert. Die Erkenntnistheorie, von der die Entscheidung dieser Frage abhängt, wird vielleicht zeigen, daß hier nicht die Wahrheit liegt, daß die Realität weiterreicht und daß es in der Natur Zustandsveränderungen gibt, die von denjenigen, die die geometrische Vorstellung meint, verschieden sind. Es gibt Dinge, die in keiner Weise sich klar »abzeichnen«.

Es wäre noch zu bemerken, daß die fruchtbaren (und darum mehr als berechtigten) Hypothesen der mathematischen Physik uns hier nicht in die Irre führen dürfen. Man hat sich da oft getäuscht; aber es scheint der Tag gekommen, da die Kritik die »Übertreibungen der ersten Stunde« wieder zurechtrückt. Heute geben die größten Physiker zu, daß die physikalischen Theorien nur Schemata sind, daß sie in keiner Weise den Anspruch erheben — und ihn auch nicht erheben dürfen —, die Wirklichkeit zu »erklären«, sondern nur den, in quantitativen Symbolen einen Ausdruck zu schaffen, der mehr oder minder fähig ist, der Darstellung, Voraussicht und Beherrschung der Tatsachen zu dienen. Es genügt also, daß die angewandten Symbole Punkt für Punkt den aufeinanderfolgenden Zuständen der geheimnisvollen Wirklichkeit entsprechen. Diese Entsprechung soll durch die experimentelle Untersuchung bewiesen werden; doch die Wirklichkeit hat, wenn sie durch ihre »Beziehungen« gedeutet wird, noch lange nicht ihre Wesenheit offenbart. Der Metaphysiker ist also

den physikalischen »Deutungen« gegenüber genau so frei, wie der Naturforscher gegenüber den ontologischen Deutungen.

Für Thomas sind also die Sinnesqualitäten und ganz allgemein alle Qualitäten wirkliche Formen der Dinge, die freilich den Träger (das Subjekt) wesensmäßig einschließen. Sie sind »Natur« in ihrer Eigenschaft als bestimmende Elemente, wie die Substanz »Natur« ist in ihrer Eigenschaft als letzte Grundlage der Bestimmtheiten.

»Durch sie« ist ein Ding, wenn sie gleich selber kein unabhängiges Dasein haben; »durch sie« handelt ein Ding, wenn sie auch selber nicht kraft einer Tätigkeit, die ihnen selbst zugeschrieben werden könnte, handeln.[1] Wir werden übrigens sofort sehn, daß die Forderungen des Thomismus hier nicht Halt machen, und daß man den Rahmen des Seins noch weiterspannen muß.

—

Die Beziehung

Man weiß zur Genüge, welche Streitigkeiten innerhalb und außerhalb der Scholastik die Frage nach der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Beziehung hervorgerufen hat. Ist die Beziehung eine reine Schöpfung unseres Geistes, oder hat sie eine »Grundlage«? Und wenn ja, gibt dann diese Grundlage der Beziehung ihr ganzes Sein? Oder anders ausgedrückt: Muß man annehmen, daß das Wirkliche soweit reiche, »daß jenes, dessen ganzes Sein in einem Sichverhalten zu einem andern besteht« *(cujus totum esse se habet ad aliud)*, noch in ihm Platz hat?

In dieser verwickelten Frage nimmt Thomas jene Stellung ein, die ihm sein System von vornherein vorschreibt. Es ist klar, daß es Beziehungen »des

bloßen Verstandes« gibt, das heißt, Beziehungen, die wir allein in unserm Denken zwischen den Dingen herstellen.

So ist die Beziehung des als *Art* betrachteten *Menschen* zu dem als *Gattung* betrachteten *Lebewesen* eine Beziehung des bloßen Denkens. Wenn man aber zum Beispiel sagt, daß ein Ding aus einem andern als seinem Prinzip hervorgeht, so kann es nicht anders sein, als daß beide: das, was hervorgeht, und das, aus dem es hervorgeht, einer gemeinsamen Ordnung angehören, und daß also die zwischen ihnen bestehende Beziehung nicht bloß eine »gedachte«, sondern eine »wirkliche« Beziehung ist.[1]

In einem grundlegenden Artikel[2] ordnet Thomas die verschiedenen Arten der Beziehung methodisch unter dem Gesichtspunkt der ihnen nach seiner Meinung zukommenden Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit. Da die Beziehung zwei Glieder erfordert, sind im Hinblick auf ihr Wirklichsein oder ihr Gedachtsein drei Fälle möglich. Im ersten Fall ist die Beziehung beider Teile rein im Denken, so wenn man sagt: Etwas ist identisch mit sich selbst. Denn die hier vollzogene Verdoppelung ist das Werk des reinen Denkens. So ist es auch in allen Fällen einer Beziehung zwischen dem Sein und dem Nichtsein, denn das Nichtsein, das nicht ist, muß von unserm Denken verwirklicht werden, ehe es in Beziehung zu dem andern Glied gesetzt werden kann; ferner bei den Beziehungen zwischen gedachten Wesenheiten oder einem gedachten Sein und einem wirklichen Sein. Die Gattungen, Arten und Wesensbestimmungen sind somit das Feld rein gedachter Beziehungen. Zur zweiten Klasse gehören Beziehungen, die sich auf beiden Seiten als wirklich darstellen, wenn nämlich die Beziehung zwischen zwei Wesen sich aus etwas ergibt, was beiden wirk-

lich zukommt. Das ist der Fall bei allen Beziehungen, die mit der Quantität zu tun haben, wie zum Beispiel das Große und das Kleine, das Doppelte und die Hälfte usw. Denn die Quantität, die hier die Grundlage der Beziehungen ist, ist auf beiden Seiten wirklich. Das Gleiche ist von den Beziehungen zu sagen, die aus einem Tun und einem Empfangen sich ergeben; dahin gehören die Beziehung zwischen dem Bewegenden und dem Bewegten, zwischen Vater und Sohn und ähnliche. Im dritten Fall endlich kann die Beziehung auf der einen Seite wirklich, auf der andern bloß gedacht sein; das ist allemal dann der Fall, wenn die beiden Bezugspunkte nicht derselben Ordnung angehören. So stehn die Sinne und der Geist in Beziehung zum sinnlich oder geistig Erkennbaren; diese aber als Naturwirklichkeiten stehn außerhalb der geistigen oder sinnlichen Ordnung, und darum ist im Verstand und der sinnlichen Wahrnehmung die Beziehung zum erkannten Gegenstand wirklich, insofern beide wirklich darauf hingeordnet sind, die Dinge zu erkennen und wahrzunehmen; die Dinge selbst aber — in sich betrachtet — liegen außerhalb dieser Ordnung; daher gibt es in ihnen auch keine wirkliche Beziehung auf die geistige und sinnliche Erkenntnis, sondern es gibt eine Beziehung allein nach unsrer Art des Begreifens, insofern die Vernunft sie sich als Zielpunkte der Beziehungen des Geistes und der Sinne vorstellt. So wird man auch von einer Säule nicht sagen, daß sie rechts ist, außer in bezug auf ein lebendiges Wesen, da rechts und links nur auf dieses bezogen werden kann; das lebendige Wesen ist also das Subjekt der in Frage stehenden Beziehung, nicht aber die Säule.

Der wichtigste Fall dieser letzten Kategorie betrifft Gott. Gott übersteigt jede Ordnung der Geschöpfe; [1]

alles ist auf ihn als seinen ersten und vollständigen Ursprung in einer Unzahl von Beziehungen hingeordnet; er selber aber ist auf nichts hingeordnet; daher ist es klar, daß die von unserm Geiste zwischen Gott und seinem Werk aufgestellten Beziehungen auf unsrer Seite wohl wirklich sind, auf der Seite Gottes dagegen nicht; er bleibt der »Große, von allem Geschiedene«, gegenüber dem alles, was man sagen kann, nur Wert hat als Ausdruck dessen, was wir und alle Geschöpfe in Beziehung zu Ihm sind.

Welches ist nun die Seinsweise dieses seltsamen »Bezogen-seins«, das wir nicht zu einem vollen Sein machen können, das wir aber ins Nichts oder bloß in das Reich des Geistes zu versetzen uns in gleicher Weise weigern. Thomas gibt die Antwort in Ausdrücken, die heute als überrealistisch erscheinen könnten; aber die Sprache ist hier ein grobes Werkzeug: durch die sinnliche Vorstellung und zunächst für sie geformt, vermag sie das Abstrakte nur sehr schlecht auszudrücken, besonders auf der Stufe, auf der es uns hier begegnet. Darauf ist vielleicht der Spott zurückzuführen, den sich die »realen Beziehungen« der Thomisten unverdienter Weise zugezogen haben.

Thomas unterscheidet bei der wirklichen Beziehung ihr Sein, insofern sie akzidentelle Wirklichkeit ist, und ihre besondere Wesenheit *(propria ratio)*, die sie zu einem Akzidenz von *dieser* Art macht. Unter dem ersten Gesichtspunkt muß man die Beziehung beurteilen wie jedes Akzidenz, dem es eigen ist, einem Träger in der Form eines bestimmenden Elementes anzuhaften. Unter dem zweiten dagegen spielt die Beziehung eine besondere Rolle; denn andere Akzidenzien – wie die Ausdehnung oder die Beschaffenheiten – bestimmen die Substanz in sich selbst, sie

üben eine »innere« Funktion aus: eine Funktion des Maßes, beziehungsweise der Ordnung; die Beziehung dagegen hat ihren Grund in einer »äußeren« Ordnung, die sie den Dingen zubringt, ohne sie jedoch in sich zu berühren;[1] sie »verknüpft«, sie »bezieht«. Bildlich könnte man sagen: sie haftet — unter diesem Gesichtspunkt — nicht sowohl an dem Träger, als an dem »Kontakt« *(adsistens)*, insofern sie ein Glied mit einem andern verknüpft *(quodammodo contingentem ipsam rem relatam prout ab ea tendit in alterum)*.[2] Es liegt also hier eine Art angelehnter, »berührender« Wirklichkeit vor, die nicht auf besonders festen Füßen zu stehn scheint; ihre Teilnahme am Sein erscheint entweder schwer übertrieben oder völlig unbegreiflich. Man kommt über diese Schwierigkeiten hinweg, wenn man sich darüber klar wird, daß Thomas, wenn er so spricht, nicht daran denkt, irgend etwas zu »erklären«. Es sind Worte für Kinder, die er gebraucht *(manuductiones)*; der reife Mensch jedoch wird begreifen, daß, wenn das Sein hier wie überall geheimnisvoll sich verbirgt, dies kein Grund ist, eine seiner Seiten zu leugnen und gerade dem die Wirklichkeit abzusprechen, was das Beste in der Welt ist, nämlich der »Ordnung«.

Denn es ist zu beachten, daß hier — den von der Philosophie des Thomas eingenommenen realistischen und objektivistischen Standpunkt vorausgesetzt — die Ordnung der Welt in Frage steht.[3] Die Ordnung verwirklicht sich in vielfältigen Beziehungen; wenn eine jede von diesen nur abstrakt — nur eine Schöpfung des Geistes — ist, so wird auch die Ordnung des Ganzen und schließlich das Weltall selbst, das nur das Ergebnis dieser Ordnung ist, selbst abstrakt sein; dann sind wir es, die ihm Bestand verleihen; dann wird der

Mensch »das Maß der Dinge«. Wenn man dagegen will, daß das Universum in sich sei, und daß es Ordnung sei, so muß man die Wirklichkeit der Seinsweise der Beziehung zugeben; denn wenn die Dinge wirklich in Beziehung stehn, so müssen offensichtlich auch ihre Beziehungen wirklich sein — und zwar außerhalb des Geistes, wie außerhalb der Dinge selbst. Wenn man gesagt hat: dieser Körper ist wirklich warm, so muß man doch zugeben, daß irgendwie die Wärme eine Naturwirklichkeit ist. Es gibt nur wenige, die diese Notwendigkeit begreifen, weil es nur wenige gibt, die bis zu dem Standpunkt vordringen, auf dem das Problem liegt, das heißt: bis zu jener ersten Gestaltung der Welt, wo nichts mehr unterstellt werden darf und keine heimliche und verschwiegene und unbewußte »Voraussetzung« mehr im Spiele ist.

Wenn die Dinge einmal da sind, so stellt der physikalisch denkende Geist sich sogleich vor, daß sie Beziehung zueinander haben; doch das ist eine Täuschung; das Ding ist etwas anderes als die Beziehung; wenn jenes diese nach sich zieht, so heißt das nicht ohne weiteres, daß es sie einschließt, und wenn unser Geist — Pascal würde sagen: freventlicherweise — daran geht, die einzelnen Bestandteile der ganzen Mischung des Universums aufzuzählen, so kann er nicht an der Beziehung vorbeigehn, als ob diese ganz von selbst entstünde, oder als ob das Ganze, das heißt die Bestandteile des Ganzen, eben mit Hilfe der Ordnung »das Ganze« bilden könnten, ohne daß die Ordnung selbst etwas wäre.

Es gibt (wie wir gesehn haben) moderne Philosophen, die in der Ordnung und Beziehung die einzige Naturwirklichkeit sehn. Thomas steht nicht auf ihrer Seite; er hält es nicht für sinnvoll, den festen Grund

der Dinge zu opfern, dadurch daß man die Substanz beiseite schafft oder auflöst, und ebenso unsere Ontologie zu schmälern, dadurch daß man das Akzidenz auf eine einzige grundlegende Seinsweise einschränkt. Aber was viele Philosophen *überall* sehn wollen, das findet er wenigstens *irgendwo* vor. Nach seiner Ansicht wäre es Unrecht, in seiner Lehre eine »Materialisation« der Begriffe zu sehn: genau das Gegenteil ist der Fall. Denn wenn man die Beziehung als »wirklich« erklärt, so will man sie damit nicht in törichter Weise in die Reihe der »Dinge« stellen. Denn auch damit würde man ja die Ordnung der Dinge, die man gerade retten möchte, zerstören, weil man damit eben die Ordnung selbst unter die Dinge zu versetzen versuchte, die man eigentlich ordnen will. Nein, wenn man so spricht, so muß man den Begriff des Seins so weit machen, daß er noch mitumfaßt, was jenseits der wirklich gesetzten Dinge liegt. Ist nicht selbst das Nicht-Sein in manches philosophische System eingeschlossen? Auch bei Thomas ist das ja unter den angegebenen Bedingungen der Fall.[1] Jedenfalls ist hier die Entscheidung weniger schwer. Man sagt: alles, was ist, ist; aber nicht ist alles, was ist, *ein Seiendes*. Kein Akzidenz ist ein Seiendes, und die Beziehung am allerwenigsten. Man weist nur die Auffassung zurück, als ob die Ordnung nichts wäre oder bloß eine Schöpfung unseres Geistes. Die Ordnung *ist* — nicht allein, wenn wir sie einführen, um zu denken; sondern vor jeder Erfassung unsrerseits ist sie in das Seinsganze derart eingebettet, daß es nicht bloß Tatsachen und Tatsachen, Dinge und Dinge gibt, sondern auch Verbindungen zwischen den Tatsachen, Verknüpfungen zwischen den Dingen, Verbindungen und Verknüpfungen, die zwar in anderer Weise Anteil am Sein haben (aber darum

nicht weniger) als jene. Und hierin sind ja schließlich alle einig, wenigstens solange man sie nicht fragt und dieser gespensterhaften Realität gegenüberstellt, die unbegreiflich und doch offenkundig ist, die unmöglich zu denken ist, wenn auch das Denken von ihr lebt und nicht davon lassen kann, sie zu erforschen.[1]

—

Tun und Leiden

Auch diese Kategorie hat ihre Geheimnisse; sie wirft Probleme auf, die die ganze Philosophie in Mitleidenschaft ziehn; wir müssen uns auf ein paar kurze Bemerkungen beschränken.

Die Bewegung existiert; die Wesen entwickeln und verändern sich; sie entstehn und vergehn, und ihre Veränderungen scheinen uns in einer gegenseitigen Abhängigkeit zu stehn, so daß wir dazu geführt werden, die Wesen in tätige und leidende zu unterscheiden oder (besser gesagt) sie alle als tätige und leidende — wenn auch in verschiedener Hinsicht — anzusehn. Der realistische Charakter der thomistischen Philosophie wird hier wieder ganz deutlich; da muß man sich entscheiden. Wenn man den Ausgangspunkt als gegeben annimmt, ergeben sich die Schlüsse ohne allzu große Mühe.

Jede Wirkung, die hervorgebracht wird, kann unter einem dreifachen Gesichtspunkte betrachtet werden: erstens, insofern sie aus einem tätigen Prinzip hervorgeht; zweitens, insofern sie ein Empfangendes betrifft; drittens in sich selbst, insofern sie ein »Werden« darstellt. Das Werden als solches gehört zu keiner Kategorie; denn es ist das allgemeine Gesetz des bewegten Seins und als unvollkommener Akt — als Mischung von Akt und Potenz (Wirklichkeit und Möglichkeit) — läßt es sich, wie der Akt und die

Potenz, auf die Gattung des Dinges zurückführen, das sich in ihm äußert.[1] Das Werden hat (das müssen wir immer wieder sagen) eine Wirklichkeit nur in seinen aufeinanderfolgenden Punkten; es muß also durch sie bestimmt werden und kann nur durch sie in irgendeine Kategorie eintreten. Dieses selbe Werden aber heißt, insofern es aus einem Tätigen hervorgeht, »tun«; insofern es von einem Empfangenden aufgenommen wird, »leiden«. Tun und Leiden bilden also zwei verschiedene Kategorien. Denn wenn auch nur ein Unterschied der Beziehung zwischen dem einen und dem andern da ist, und wenn auch beide wechselseitig aufeinander bezogen sind, so sind das Tun und das Leiden doch zwei Naturwirklichkeiten. Empfangen ist nicht dasselbe wie geben, wenn auch das Gegebene ihr Band und im eigentlichen Sinne ihre einzige positive Wirklichkeit ist.[2] Wir haben behauptet, daß die Beziehung ihre Stelle in dem Sein hat; die Tätigkeit und das Leiden, die sie in verschiedener Form in sich einschließen, können sich weder davon ausgeschlossen sehn, noch damit zusammenfallen, allein deshalb, weil sie zusammen die tatsächliche Realität des Werdens damit verknüpfen.[3] Man sieht schon an dieser Ausdrucksweise, daß Thomas gegenüber der Natur der Tätigkeit und der aktiven Ursächlichkeit nicht in jene anthropomorphistische Betrachtungsweise verfällt, der so viele Pseudophilosophen zum Opfer fallen.

Hier kann es zwei extreme Standpunkte geben: entweder man leugnet die Wirklichkeit der Tätigkeit und macht aus ihr eine bloße Erscheinung, oder man macht aus ihr irgendeine grobe Realität, die völlig unerkennbar ist, weil sie aus der Phantasie entspringt, und man sie sich vorstellt nach Art eines Anstoßes wie ein nervöses Losdrücken.

Die erste Anschauung, die später in veränderter Form oft wiedergekehrt ist, tritt zur Zeit des Thomas in der Form des Okkasionalismus auf. Danach gäbe es in Wirklichkeit nur eine einzige Ursache, nämlich die Erste Ursache; die übrigen würden nur von uns als Ursachen angesehn, weil das, was wir die Bedingungen eines Werdens nennen, mit einer neuen Kundgebung der göttlichen Tätigkeit zusammentrifft. In diesem bestimmten Fall »entsteht« dieses bestimmte Etwas: das ist unsere Betrachtung, die der Okkasionalist also übersetzt: in diesem bestimmten Fall »tut Gott« diese bestimmte Sache. Thomas hat eine ganze Reihe von Gründen, um diese Auffassung zurückzuweisen; zunächst seine Erkenntnislehre. Da die Erkenntnis zustande kommt durch die Verbindung des Erkennenden mit dem Erkannten,[1] muß man annehmen, daß das Erkannte »handelt«, um seine Form einzuprägen, und daß das Erkennende »leidet«, indem es diese Form empfängt. Wenn es ein Drittes wäre, das hier handelte, so könnte hier wohl ein Gefühl, aber nicht im eigentlichen Sinne eine Erkenntnis zustandekommen; das Gefühl der Wärme zum Beispiel, das man in der Nähe eines Feuers empfindet, wäre wohl ein Gefühl der Wärme, aber nicht das Gefühl der Wärme des Feuers; daß das Feuer warm ist, würde man nicht erkennen.[2]

Ein andrer Grund ist dieser: Welchen Sinn hätten die aktiven Kräfte, wenn sie nicht wirken sollten? Wozu wäre der Zahn, wenn er nicht zermalmen sollte? Hat es einen Sinn, ein Schwert zu schärfen, wenn man nicht damit schneiden will?[3] Erst recht würde das Sein der Dinge selbst als unnütz erscheinen; denn alles existiert nur für sein Ziel; das Ziel aller Dinge aber ist die Tätigkeit, denn diese ist die Vollendung der Form.[4] Wenn man die Sache näher

ansieht, so erkennt man, daß die hier bestrittene Auffassung dem Pantheismus nicht sehr fern steht; denn in einer auf dem Werden beruhenden Welt bedeutet das Nichthandeln ein nur *scheinhaftes Sein*. Wenn einer sagt: in diesem Falle tut Gott dieses, so wird man ihn darauf aufmerksam machen, daß die Wesenheiten selbst auch Fälle sind, und daß, wenn die Geschöpfe nicht handeln, sondern Gott aus dem Anlaß, den sie geben, man sich hier versucht fühlt zu schließen, daß die Geschöpfe also auch nicht *sind*, sondern nur Gott an ihrer Stelle. Gott hat dann also gar nicht geschaffen; die Welt ist nur ein Schmuck, der seine Substanz verbirgt; hier ist man ganz nahe am Spinozismus: unter dem Vorwand, die oberste Ursache auf Kosten der geschaffenen Ursachen zu erhöhn, hat man sie vernichtet, indem man ihr jede Materie genommen hat; zum wenigsten hat man ihr die Macht genommen, eine Ordnung der Ursächlichkeit zu setzen; das heißt aber diese Erste Ursache sowohl in ihrer Macht als auch in ihrer Güte schmälern.[1]

Es ist jedoch zu betonen, daß die Wahrheit, die im Okkasionalismus liegt — ohne die in ihm sich zeigende Übertreibung — von Thomas festgehalten wird. Es wird sich zeigen, daß für ihn die *Zweitursachen* wirklich Ursachen sind, freilich nicht durch sich selbst; sie sind Werkzeuge Gottes, und unter diesem Gesichtspunkt kann man sagen, daß alle Tätigkeit, die sie entfalten, zuletzt voll und ganz Gott gehört, ebenso wie ihm ihr Sein gehört. Diese beiden Fragen hängen eng zusammen. Die Zweitursachen sind ebensosehr (aber nicht mehr) »Ursachen«, als das teilnehmende Sein wirklich »Sein« ist. Man kann also in dieser Hinsicht in gleicher Weise — je nach dem Gesichtspunkt — sagen: die geschaffenen Wesen handeln, da sie sind, wie auch: die geschaffe-

nen Wesen handeln nicht, da sie nicht sind. Diese Ausdrucksweise fordert jedoch eine nähere Bestimmung, nämlich die, daß die geschaffenen Wesen »nicht durch sich selbst« handeln. Aber der erste Satz fordert in gleicher Weise eine nähere Bestimmung, nämlich die, daß die geschaffenen Wesen sind und handeln »durch Gott«. Der einzige Unterschied liegt darin, daß die Einschränkung in dem einen Fall als selbstverständlicher erscheinen könnte als in dem andern; denn einfachhin etwas behaupten, was ist — selbst wenn es unter einer Bedingung ist —, ist nicht falsch; dagegen einfachhin leugnen, was ohne diese Bedingung nicht sein würde, heißt einen logischen Irrtum begehn. Man sieht, wie mit gutem Willen in dieser Frage These und Antithese sich vereinigen lassen. Man kommt zu einer tieferen Auffassung des Absoluten und des Relativen und ihrer Bezogenheit. Das wird im folgenden noch klarer werden.[1]

Der zweite extreme Standpunkt, von dem wir gesprochen haben, verläßt diese metaphysische Höhe, um sich auf eine angebliche Einsicht zurückzuziehn, die aber nichts weiter als ein einfältiger Anthropomorphismus ist. Seine Vertreter übertragen nämlich die innere Erfahrung, so wie sie ist und ohne ihre Elemente zu unterscheiden, auf die physische Wirklichkeit. Der Standpunkt des Thomas ist diesem völlig entgegengesetzt: er steht bei Aristoteles, ist aber klarer als dieser. Sein Standpunkt ist zusammengefaßt in dem immer wiederholten, keinem Anthropomorphismus mehr Raum gebenden Satze: »Die Tätigkeit ist in dem Leidenden« *(actio est in passo)*. Dieser Satz ist kurz zu erklären.

Die Tätigkeit schließt, wie gesagt, drei Dinge ein: ein Tätiges, ein Empfangendes und eine Wirkung. In Hinsicht auf die Wirkung begreift die Tätigkeit

ein Werden in sich; in Hinsicht auf das Leidende eine Wandlung oder Veränderung; und in Hinsicht auf das Tätige begreift sie offenbar den Übergang von untätigem zum tätigem Zustand in sich.[1] Aber wie geht dieser Übergang vor sich? Thomas wiederholt immer im Namen des ihm mit Aristoteles gemeinsamen ontologischen Dynamismus, daß das Tätige nur handelt, »insofern es im Akt ist«, daß sein Maß der Verwirklichung das Maß seiner Tätigkeit ist. Er versteht dabei unter Verwirklichung und Maß der Verwirklichung den Grad der wesentlichen oder akzidentellen Vollkommenheit, den Seinswert, wobei er, um diesen zu verganzheitlichen, den Hinzutritt aller Kategorien zuläßt. »Von Natur aus ist alles, was verwirklicht ist, bewegend, und alles, was in der Möglichkeit ist, beweglich«.[2] »Die Natur jeder „Wirklichkeit"« sagt er weiter, »ist, sich mitzuteilen, soweit es möglich ist; daher ist jedes Tätige tätig, je nachdem es im Akt ist, und handeln heißt nichts anderes, als das mitteilen, wodurch ein Tätiges im Akt ist, soweit wenigstens, als dies möglich ist.«[3] Diese wiederholte Berufung auf das Mögliche als Grenze geht hervor aus einem geschärften Gefühl für die Zusammengesetztheit der Phänomene und für die mannigfaltigen Bedingungen, die erforderlich sind, damit dieses gegebene Ding das, was es an mitteilbarer Wirklichkeit in sich trägt, kundgebe. Aber unter Voraussetzung dieser Bedingungen ist jede Wirklichkeit als solche auf »Mitteilung«, auf ein Sich-Verschenken angelegt, und darum kann sie Ursache werden. Jedenfalls muß man in dem Tätigen selbst — unabhängig von den erforderlichen äußeren Bedingungen — noch unterscheiden den »ersten Akt«, auf Grund dessen man dem Tätigen für dauernd ein Vermögen zuschreibt, und den »zweiten Akt«, der erforderlich ist, damit

dieses Vermögen sich verwirkliche. Erster und zweiter Akt unterscheiden sich durch das Nicht-Vorhandensein, beziehungsweise das Vorhandensein jener »letzten Bereitschaften«, auf Grund deren das Tätige, insoweit es an ihm liegt, von nun an seine Wirkung hervorbringt. Die Gesamtheit dieser Eigenschaften des Tätigen wird zusammenfassend nach Art einer einzigen *Form* begriffen, die das Tätige als solches begründet, da sie das Prinzip ist, »worin« *(quo)* dieses Tätige seine Rolle ausübt. Außerdem muß man damit noch verbinden den Einfluß der ganzen Ursachenkette bis hinauf zu Gott, von der jede einzelne Äußerung abhängt; denn die Ursächlichkeit ist ein Zusammenhang, dessen erster Punkt die erste und alles umfassende Ursache ist.[1] Doch die Rolle des Tätigen selbst in ihrer Ausübung ist hierin nicht eingeschlossen. Der Akt, der zu allerletzt das Tätige begründet, ist etwas anderes als der »Akt des Tätigen«, der die Tätigkeit selbst ist. Selbst wenn der in Frage stehende letzte Akt empfangen ist, und zwar durch eine vorangehende Tätigkeit, so kann doch der Träger dieses Aktes darum noch nicht tätig genannt werden; er ist empfangend. Es ist also hier, da es über diesen letzten Akt hinaus nichts gibt, alles wirkliche Handeln von diesem Tätigen als Träger noch ausgeschlossen. Nicht die Tätigkeit ist in ihm, sondern nur ihr Prinzip.[2] Die Tätigkeit kommt nicht zu ihm hinzu *(non facit compositionem cum eo)*,[3] und doch ist die Tätigkeit sein Akt, insofern es eben tätig ist. Daher kommt jener scheinbare Widersinn, daß der Akt des Bewegenden, seine Vollkommenheit als solche, sich außerhalb des Bewegenden befindet. Aber wo steckt sie? Wenn sie nicht in der Luft stekken soll, dann kann sie nur in dem Empfänger sein. Die Tätigkeit ist daher die Wirklichkeit des Werdens

ST. MARY'S COLLEGE LIBRARY CALIFORNIA

selbst, insofern es abhängt von dem Tätigen; und sie ist zu gleicher Zeit das Empfangen, aber unter einem andern Gesichtspunkt: nicht mehr insofern sie »hervorgeht«, sondern insofern sie »empfangen wird«. Daher erklärt auch Thomas,[1] daß die Tätigkeit und das Leiden weniger durch ein Anhaften Bestand gewinnen, als durch eine äußere Benennung; oder man kann genauer sagen: wenn sie – wie jedes Akzidenz – auf eine gewisse Art und Weise anhaften, so haften sie nicht ihrem Wesen nach an, sondern ihrem Prinzip und ihrem Ziele nach.[2] Vom Empfangenden her bekommt das Tätige den Charakter eines Tätigen, vom Tätigen her bekommt das Empfangende den Charakter eines Leidenden. Nicht weil dem Tätigen irgend etwas »anhaftet«, wird es als tätig im Akt bezeichnet, sondern weil in dem Leidenden etwas vorgeht, das in Abhängigkeit von dem Tätigen steht; und ebenso wird das Empfangende nicht im eigentlichen Sinne leidend genannt, weil ihm irgend etwas anhaftet, sondern weil das, was in ihm vorgeht, in Abhängigkeit von einem andern steht; denn ohne Zweifel ist das Leidende gerade ein Leidendes infolge der Bewegung, der es unterliegt; aber nicht insofern es eine Bewegung ist, die sich in ihm vollzieht, sondern insofern diese Bewegung eine Wirkung, das heißt ein abhängiges Etwas ist. Ohnedies würde die Bewegung selbst unter das Leiden eingereiht werden; daher sieht die Bewegung von dem Leiden ab, wie sie absieht von der Tätigkeit.[3]

Hieraus folgt ganz klar, daß, wenn man die Tätigkeit von dem Werden unterscheidet und für sich nehmen will, nichts übrig bleibt, als eine reine Beziehung. Das gerade hat Thomas immer wieder betont: »Wenn man die Bewegung fortnimmt, setzt die Tätigkeit nichts weiter mehr als eine Beziehung

der Abhängigkeit«.[1] Fügt man zu dieser sehr bedeutsamen Auffassung noch hinzu, daß die Bewegung kein andres positives Sein hat, als das des Bewegten in jedem seiner Zustände; daß alles Übrige, nämlich das Nacheinander selbst — als Ganzes betrachtet — nur in dem Geist und durch den Geist besteht, der diese flüchtige Vielheit von Zuständen zu einer Einheit zusammenfaßt,[2] so hat man einen Begriff der Ursächlichkeit vor sich, den ein gewisser moderner Relativismus sehr annehmbar finden könnte.

Wenn in der Tat das Nacheinander der Teile — als Ganzes betrachtet — nichts weiter als eine »Ordnung« ist, wenn überdies die Tätigkeit nur die Bewegung selbst ist, insofern sie von einem Vorhergehenden abhängt, so wird alles Positive an der Tätigkeit, die identisch ist mit der Bewegung, zurückgeführt auf die Wirklichkeit des Bewegten in einem jeden seiner angebbaren Zustände. Sieht man aber hiervon ab, so bleibt nur eine reine Beziehung, deren einer Endpunkt die Realität der Wirkung ist, während der andere die Realität des Tätigen im letzten Akt ist. Ist das nun ein Grund, einfach kurzerhand zu sagen: die Tätigkeit ist eine Beziehung, Tätigkeit und Beziehung fallen zusammen? Die Skotisten haben so gesagt, Thomas nicht. Für ihn besteht die positive Wirklichkeit der Tätigkeit in der Bewegung selbst oder (besser gesagt) in ihren aufeinanderfolgenden Punkten, dergestalt, daß man, um die Tätigkeit zu bestimmen, von der Bewegung und ihren einzelnen Punkten nicht absehn kann, ohne von der Realität der Tätigkeit — in dem, was sie wirklich Festes hat — selbst abzusehn. Die Tätigkeit ist »das, was geschieht«, insofern es »durch ein Tätiges geschieht«. Es ist also die Bewegung selbst, insofern sie bezogen ist, nicht aber die Beziehung allein; diese ergibt sich aus der

Tätigkeit und überlebt sie; sie kann sie nicht für sich allein begründen. Nur in Gott und in der Tätigkeit Gottes verschlingt die Beziehung die ganze prädikamentale Realität, weil es dort keine Bewegung — als Übergang von der Potenz zum Akt — mehr gibt, sondern nur den »reinen Akt« — wenn es sich um Gott handelt, wie er in sich selbst ist — und den ersten Akt — wenn es sich um die Schöpfung handelt, die keinen sich entwickelnden Träger und folglich auch keinen Übergang voraussetzt.[1] Jedenfalls ist die Tätigkeit, wenn man von ihrer Wirkung auf den Empfänger absieht, immer reine Beziehung. Daher löst sich der Zusammenhang der Ursachen, von dem, wie wir gesagt haben, jede Wirkung abhängt, und dessen erstes Glied die oberste Ursache ist — es löst sich dieser allgemeine Ursachen- oder Bedingungszusammenhang auf in eine Ordnung von Abhängigkeiten. Diese Ordnung schafft zwischen dem Tätigen und dem Empfangenden eine besondere Einheit, so daß die Wirkung im wahren Sinne die Vervollkommnung des Tätigen ist, wenn sie auch nicht *in ihm* ist. Wenn man sich jedoch fragt, welcher Art das Band ist, das die in Frage stehende Ordnung der Abhängigkeit setzt, und wie es das Tätige anstellt, um zu bewirken, daß in dem Empfangenden etwas geschieht, so muß man, da man sich offenbar auf eine andere Tätigkeit nicht zurückziehn kann — man müßte sonst ins Unendliche zurückschreiten —, wohl zugeben, daß das Tun hier nur mit Hilfe der Idee des »Gesetzes« begriffen werden kann. Das Sein hat zum Gesetz das Handeln; die »Wirklichkeit« ist von sich aus kraftzeugend und deshalb seinzeugend, das Gute ist auf das Sichverschenken angelegt; die Vollkommenheit will sich mitteilen. Alle diese immer wiederholten Sätze drücken denselben Gedanken aus, und

über das, was sie ausdrücken, hinaus ist nichts weiter mehr zu suchen; wir rühren an das allererste Wesen der Dinge, an ihre ursprüngliche Setzung. Die thomistische Ursächlichkeit ist also eine durch Gesetze geregelte »verkettete« Ordnung der Dinge, und Worte wie *influxus, emanatio, dimanatio, susceptio* sind also nichts weiter als ein anthropomorphistischer Schleier. »Der Wille Gottes ist der Ursprung der ganzen Bewegung der Natur«, sagt Thomas,[1] und wenn er noch hinzufügt: »Darum ist seine Tätigkeit in jeder Tätigkeit der Natur erfordert«, so muß man diese Schlußfolgerung auf Grund des Vordersatzes verstehn. Die Tätigkeit Gottes ist hier nichts anderes als die Ausübung seines als Gesetz der Dinge angesehenen Willens, und auch die »Bereitschaft zum Akt«, die ihm im allerhöchsten Maße zugeschrieben wird—und die überdies das letzte setzende Glied des Tätigen als solchen darstellt —, ist nichts anderes als die Entfaltung des ersten und allgemeinen göttlichen Gesetzes in der Mannigfaltigkeit der Einzelgesetze. Gott handelt durch reines Erkennen und Wollen, nicht durch Entfaltung der »Kraft«, wenn auch zugegeben werden muß, daß dies letzte Wort einen Sinn haben kann. Wenn also in dem gesamten Sein alles von diesem ersten Sein abhängt, so wird man schließen müssen: also ist im Grunde alles Gedanke und Wille Gottes; also ist im Grunde alles »Gesetz«. Ein besonderer Fall könnte vielleicht dazu dienen, diesen Gedanken noch etwas zu verdeutlichen, nämlich der der »Naturbewegung« und ihrer Ursachen. Thomas sagt: wer danach fragt, warum die schweren Körper zur Erdmitte hin fallen, der fragt danach, warum sie schwer sind; wer danach fragt, warum sie schwer sind, der fragt danach, warum sie das sind, was sie sind; die Natur »begründet« sich

nicht.[1] Die Schwerkraft – schon in der Kosmologie des Mittelalters ein bedeutendes Phänomen, wenn auch noch nicht so wie heute – wird also als die Äußerung eines »Gesetzes«, nicht aber einer »Kraft« angesehn. Nun stellen aber alle Fälle der Tätigkeit ein ganz ähnliches Problem; sie verlangen darum nach einer gleichen Lösung. Thomas betont immer, daß die Tätigkeit nur ein »Sichäußern« der *Form* ist; daß die Form das Prinzip des Seins ist und, da das Sein sich auflöst in Substanz und Akzidenzien, das Akzidenz nur kraft der Substanz handelt;[2] daß die Substanz aber, was ihre Form angeht, reale Idee und Entwurf einer in sich beharrenden und einer sich entwickelnden Verwirklichung ist; und da endlich alles nur eine in steter Abhängigkeit von ihrer Quelle sich vollziehende Emanation ist, und da diese für uns, was unser Problem angeht, nur die höchste gebietende Vernunft oder das Gesetz in dem doppelten Sinne des Wortes ist: so sieht man wiederum, daß alles in der tätigen und sich bewegenden Natur Ordnung, Idee, Beziehung und Gesetz ist.

Von diesen Gedanken ausgehend, könnte man sich versucht fühlen, zwischen der Philosophie des heiligen Thomas und den modernen philosophischen Systemen sehr fruchtbare Beziehungen herzustellen. Wie dem auch sei; es wird klar, daß Thomas in keiner Weise das Opfer eines anthropomorphistischen Physikalismus geworden ist. Die Tätigkeit ist *in dem Empfangenden:* das ist sein rettendes Axiom. Wenn man ihm übrigens den Fall der in uns selbst verbleibenden (immanenten) Tätigkeiten entgegenhielte, denen es eigen ist, uns – die Tätigen – zu vervollkommnen, so würde er antworten, das sei nur eine scheinbare Ausnahme. Denn wenn die immanente Tätigkeit in dem Tätigen aufgenommen wird,

so nicht in dem Tätigen als solchen. Wenn man das Leben, dessen allererstes Kennzeichen der innerliche Ablauf ist, untersucht, so sieht man, daß das als lebendig bezeichnete Tätige sich nur insofern selbst bewegt, als es vielfach ist, und daß das Gesetz der Tätigkeit auch hier nicht verkürzt ist; es ändert sich nur seine Anwendung; das ist alles, was man sagen kann.[1]

Es bleibt dabei, daß, wenn man die Tätigkeit und das Leiden so erklärt, wie wir es getan haben, auch ohne daß man in der Richtung der eben dargelegten Gedankengänge weitergeht, die Tätigkeit und das Leiden ein doppeltes Geheimnis umschließen: erstens das Geheimnis der *Beziehung*, die ein reales Etwas der von uns aufgezeigten Art ist,[2] zweitens das Geheimnis des *Werdens*, das man dadurch nicht leugnet, daß man sagt, es sei »wirklich« nur in jedem einzelnen seiner Durchgangspunkte. Wie sehr wir uns auch bemühen, die Dinge genauer zu bezeichnen, am Ende steht hier — wie überall in der Metaphysik — wieder das Sein in Frage: das Sein, insofern es in Kategorien eingeteilt wird, und insofern es unterschieden wird in Potenz und Akt. Das Geheimnis der Kategorien steht hier hinter dem der Beziehung, die zu ihnen gehört; das Geheimnis des Aktes und der Potenz, das in gewisser Weise Sein und Nichtsein verbindet, aber steht hinter dem des Werdens, das von ihm nur einen Sonderfall darstellt. Das Ganze kann genauer formuliert, aber es kann nicht erklärt werden; denn es ist der Stoff, aus dem die Erkenntnis entsteht.

ZWEITES BUCH

DER URSPRUNG DES SEINS

Prolegomena zum Gottesbeweis

DIE METAPHYSIK ALS WISSENSCHAFT vom Sein ist auch die Wissenschaft von den *Prinzipien* des Seins.[1] Eine große Zahl von Philosophen hat es abgelehnt, die Frage nach den Prinzipien des Seins überhaupt zu stellen, mit der Begründung, jenseits des Seins, das die Wissenschaft erforsche und die Metaphysik nach den obersten Gesichtspunkten betrachte, gebe es nichts. Einen solchen Standpunkt würde Thomas als eine »Enthauptung« der menschlichen Erkenntnis bezeichnen. Außerhalb des Seins, von dem wir sprechen, gibt es nichts im eigentlichen Sinne und direkt Erkennbares mehr;[2] aber es kann doch geben, und es gibt doch reale Postulate für das, was der Erfahrung gegeben ist; der Charakter dieser Postulate als solcher läßt sich bestimmen, und ein ganzer Zweig der Wissenschaft — und zwar der höchste und notwendigste von allen — kann von dieser Frage seinen Ausgang nehmen.

Nach dem Vorbild des Aristoteles nennt Thomas denjenigen Teil der Metaphysik, der die göttlichen Dinge behandelt, *Theologie*, und er hat wohl gesehn, daß dieser Teil der Wissenschaft — abgesehn von seiner Bedeutung in sich — den Mittelpunkt der ganzen übrigen Wissenschaft darstellt; daß er darum über alle andern entscheidet und alle andern »richtet«. Die Auffassung vom Göttlichen, die ein Philosoph hat — mag sie behauptend oder verneinend sein, mag sie in dieser oder jener Form sich darstellen — gibt seinem ganzen weiteren Denken die »Richtung«. Jede Natur entnimmt ihr Gesetz dieser obersten und letzten Quelle; jede Auffassung der Welt und des Menschen wird mit der Got-

tes in Einklang stehn. Darum gilt hier ganz besonders, was wir von der zusammenfassenden Kraft des heiligen Thomas in bezug auf die allgemeine Philosophie gesagt haben. Aristoteles gibt den formellen Rahmen; doch der Platonismus und das Christentum bereichern das Bild, berichtigen die Linien und hellen die Dunkelheiten auf. Mehr als sonst irgendwo kann Thomas hier als derjenige gelten, der den Aristoteles »getauft« hat. Jedoch, was das letztere angeht, darf man sich nicht täuschen; mehr als ein allgemein anerkannter Kommentar bedarf hier einer gründlichen Nachprüfung. In ganz wesentlichen Punkten ist die Gottesidee des Aristoteles verkannt und sind gewisse Texte — wenigstens nach unsrer Überzeugung — schlecht verstanden worden; wir werden in der Folge darauf hinzuweisen haben.

—

Die angebliche Evidenz Gottes

Der heilige Anselm

Die erste Frage, die sich in bezug auf Gott erhebt, ist natürlich die nach seinem *Dasein*. Ist es möglich, dieses zu beweisen? Ist dieser Beweis notwendig? Wie muß man dabei vorgehn? Das sind die drei Bereiche der Untersuchung.

In den Augen gewisser Denker ist der Gottesbeweis völlig unnötig; das Dasein Gottes wäre in sich einsichtig, und man könnte es zwar mit den Lippen leugnen, könnte willkürlich innerlich Worte der Verneinung stammeln; in Wirklichkeit aber ließe sich der Satz: Gott ist nicht, gar nicht denken, weil er einen Widerspruch in sich schließt. Gott ist das, über das hinaus es ein Größeres nicht gibt. Wenn man nun einmal ein solches Objekt erfaßt hat, so kann

man ihm das wirkliche Dasein nicht absprechen; denn es ist klar, wenn man es ihm zuspräche, so würde man es vergrößern, und das wäre ein Widerspruch zu dem, was man zuerst gedacht hat, nämlich, daß es das Größte von allem ist. So ist also das Dasein in dem ersten Begriff eingeschlossen, und man kann es nicht davon trennen.[1]

Das war, wie man weiß, die Meinung des heiligen Anselm; aber man wird sehn, daß der berühmte »Beweis« des *Proslogion* in den Augen des Thomas nicht im eigentlichen Sinne als ein solcher gelten kann, sondern nur als ein Versuch, die Aufmerksamkeit der Menschen auf die selbstverständliche Gegebenheit des Satzes zu richten, daß Gott ist, eines Satzes, der — so behauptet man — nicht geleugnet werden kann, wenn man den Sinn der Worte erfaßt hat.

Wenn Thomas den Namen Anselms, für den er eine große Achtung bekundet, nennt, so bemüht er sich, einen wahren Sinn aus diesem Beweisversuch herauszuholen, und das ist (wie man sehn wird) nicht schwer; wenn er aber von diesem Beweis spricht, ohne Anselm zu nennen, so äußert er sich sehr scharf über die angebliche Evidenz Gottes. Er führt sie dann zum Teil auf eine Gewöhnung des Geistes, zum Teil auf eine offenbare Unklarheit der Begriffe zurück.[2] Man weiß nicht zu unterscheiden, sagt er, zwischen dem, was »in sich einsichtig« und dem, was »für uns einsichtig» ist. Der Satz: Gott ist, ist in sich einsichtig; das gibt er dem heiligen Anselm zu. Allein was hilft das dem, der einen Gottesleugner überzeugen will? Das Zugeständnis ist also nur scheinbar, vom Gesichtspunkt der Kritik aus; und aus reiner Hochschätzung für Anselm sagt Thomas in den *Quaestiones de veritate*[3] von der Meinung des

Anselm und der gegenteiligen: »Jede hat Recht in einem Punkte.«

Wie dem auch sei, die thomistische Auffassung ist diese: Angenommen, Gott sei gesetzt — sei es in der Wirklichkeit, sei es im Geiste —, so sind seine wesentlichen Eigenschaften ebenfalls gesetzt, jedoch *unter denselben Bedingungen*, das heißt in Wirklichkeit oder bloß im Denken. Die erste seiner Eigenschaften ist nun in unsern Augen offensichtlich, daß er durch sich selbst existiert; denn was wäre Gott ohne das? Wenn also Gott ist, und zwar so, wie er ist, so muß er auf Grund seiner eignen Natur existieren; das Dasein muß in ihm eingeschlossen, muß mit ihm identisch sein, dergestalt, daß derjenige, der dieses Wesen selbst anschauen würde, die unmittelbare Erkenntnis des Satzes: *Gott ist*, hätte, und zwar in unvergleichlich deutlicherer Weise, als wir die Erkenntnis des Satzes vom Widerspruch haben.[1] Immer bleibt aber bestehn, daß die Entscheidung zwischen den beiden Gott zuschreibbaren Daseinsweisen: dem idealen Dasein oder dem realen Dasein durch das Gesagte in keiner Weise vollzogen ist, und der Grund hierfür liegt darin, daß wir in keiner Weise das Wesen Gottes unmittelbar schauen, daß infolgedessen die Identität dieses Subjekts und dieses Prädikates »Gott ist« für uns nicht unmittelbar gegeben sein kann. Wir müssen von den Wirkungen Gottes ausgehn, die der einzige Gegenstand unsrer Anschauung sind, um mit ihrer Hilfe von der Erfahrung aus die apriorische Evidenz seines Daseins zu erkennen; sonst — das heißt, wenn man innerhalb des apriori verbleiben will — ist uns jeder Weg, der uns das Dasein Gottes erschließen könnte, versperrt.

Anselm, der von der in dem Wort »Gott« (so wie es jedermann versteht) enthaltenen Idee zum Dasein

Gottes kommen will, begeht einen doppelten Fehler. Zunächst setzt er voraus, daß jedermann diesem Wort das unterlegt, was er für seine Behauptung braucht, das heißt, daß Gott das Größte ist, was sich denken läßt. Das ist aber falsch; denn viele von den Alten haben sich Gott als ein körperliches Wesen gedacht oder ihn mit der Welt zusammengeworfen; selbst Johannes Damascenus, der die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Gott aufzählt, erwähnt nichts derartiges. (Heute könnte man auf alle Vertreter eines »endlichen Gottes« verweisen.) Aber selbst wenn man annimmt, daß das Wort »Gott« für den Geist nur den von Anselm angenommenen Sinn haben kann, dann bleibt noch der Schritt von dem *Begriff* eines aus sich selbst existierenden Gottes zu der *wirklichen Existenz* dieses Gottes. Daraus, daß wir die Bedeutung des Wortes Gott begreifen — und auf welche Art immer wir sie auch begreifen —, daraus folgt noch nicht, daß Gott existiert, es sei denn in unserm Denken, und das Größte, was gedacht werden kann, hat kein Bedürfnis auf eine andere Weise zu existieren.

»Es liegt nichts Unangemessenes darin, ein Objekt zu denken, das größer ist als irgendein — ideales oder reales — Objekt, es sei denn, daß man zunächst zugegeben hat, daß in Wirklichkeit ein solches Objekt besteht, neben dem etwas Größeres im Reiche der Natur nicht gedacht werden kann.«[1] In dieser knappen und inhaltreichen Formel, die freilich ein wenig dunkel ist, faßt Thomas seine Gedanken zusammen, die die bewundernswerten Tiefsinnigkeiten des *Proslogion* völlig zu vernichten vermögen. Wenn Anselm erwidert, daß, wenn dieses Größte von Allem als nur im Denken daseiend aufgefaßt werde, selbst dort — in dem Geiste dessen, der so

denkt – ein Größeres als dieses Größte sein könne, jenes nämlich, was auch in Wirklichkeit existiert, so ist die Antwort darauf nicht schwer. Der Gegner wird sagen: ich fasse das Größte von allem als wirklich daseiend auf; als daseiend aus sich selbst; als notwendig daseiend; als ein überhaupt gar nicht als nichtdaseiend Denkbares. Ich fasse es so auf; aber mag ich es auch so auffassen (und auf welche Art und Weise immer), ich habe daraufhin nicht das Recht zu schließen, daß es in Wirklichkeit besteht; es ist aber falsch zu behaupten, das wirkliche Dasein füge zu dem gedachten Gegenstand noch etwas hinzu. Denn hier liegen *zwei Ordnungen* vor. Das wirkliche Dasein kann in keiner Weise dazu dienen, die Größe eines Begriffes zu verganzheitlichen. Man kann diesen gewissermaßen »aufblasen«, kann das Dasein, das Von-sich-selbst-sein, die innere Selbstverständlichkeit, so wie er das alles enthalten kann, in ihn einschließen oder nicht, er bleibt dadurch innerhalb seiner Ordnung. Wenn man ihn seiner Einsamkeit entreißen will, so muß man eine Brücke bauen, die aus der Welt der Begriffe auf den festen Boden der tatsächlich gesetzten Wirklichkeit hinüberführt. Das aber lehnt man eben ab, wenn man von unmittelbarer Einsicht spricht; man bleibt hartnäckig bei der Idee und ihren inneren Postulaten stehn, das heißt, man verurteilt sich selbst dazu, nicht über sie hinauszukommen.

Wie man sieht, heißt für den anselmischen Beweis das Größte, was ist, als wirklich daseiend »denken« dasselbe, wie sein wirkliches Dasein »behaupten«. Zwischen diesen beiden Sätzen aber liegt der lange Weg von der ersten Tätigkeitszone des Geistes zur zweiten: vom bloßen Begriff zum Existential-Urteil. Das, was ich als daseiend denke, behaupte ich darum

noch lange nicht als daseiend. Die Behauptung versetzt ein Sein außerhalb des Denkens; das bloße Denken sieht davon ab oder setzt es nur »innerlich« auf eine besondere Weise. Wenn ich Gott als den bezeichne, »der ist«, und wenn ich ihn so denke, so ist über sein wirkliches Dasein noch nichts ausgemacht. Es ist ein *scheinbarer* Widerspruch; denn »der ist«, kann auch nicht existieren; wenigstens muß man das Gegenteil beweisen. Auf welchem Weg aber ist das möglich? Wir haben es bereits gesagt. Um in diesem, wie in jedem andern Fall etwas zu behaupten, haben wir nur zwei Wege: entweder die unmittelbare Anschauung oder den Beweis. Nun lehnt man den Beweis ab und spricht von unmittelbarer Einsicht; eine solche haben wir aber nur innerhalb der sinnfälligen Ordnung. Darum kann nichts aus sich heraus einsichtig sein, was nicht seinen Ausgangspunkt im Sinnfälligen hat.[1] Es gibt — für uns hier auf Erden — keine unmittelbare geistige Anschauung, wie Kant richtig gesehn hat. Wenn Anselm die Dinge anders sieht und die Evidenz Gottes aus einer direkten Anschauung schöpfen will, so nähert er sich dem Ontologismus, und darin folgt ihm Thomas nicht.

Kurz gesagt: als »Beweis« ist das Argument Anselms eine Vorwegnahme des zu Beweisenden und ein unerlaubter Übergang vom Abstrakten zum Wirklichen. Sein Wert aber liegt darin, daß Anselm die Identität von Wesen und Dasein als Bedingung des ersten Prinzips deutlich herausgestellt hat; diese macht es zum vollen Sein, so daß es auf Grund seines Wesens nicht mehr als nichtexistierend gedacht werden[2] und auch nicht in irgendeiner Weise beschränkt werden kann. Anselm hat auf die bewundernswerteste Weise die »Hypothese Gottes« aufgestellt.[3] Bedeutungsvoll ist ferner, daß er den menschlichen Geist aufgefordert

hat, sich auf das Tiefste zu besinnen, was in ihm liegt, wenn er daran geht, dieses hohe Problem zu lösen. Mag auch sein Bemühen logisch fruchtlos gewesen sein, psychologisch war es von großer Bedeutung; der religiöse Atem, der Anselm beseelt hat, wiegt — wenn es sich darum handelt, den Menschen zu Gott zu führen — die Strenge der Beweisführung auf, in deren Namen man den Urheber dieses »Beweises« bekämpft hat.

Thomas erwähnt noch andere interessante Argumente, die demselben Ziele zustreben wie das des Anselm.

Gott — sagen einige — ist in uns; er ist dort mehr als wir selbst; er ist uns unmittelbarer gegenwärtig als wir selbst; er kann also dort erkannt, und zwar unmittelbar erkannt werden. In dieser Bemerkung liegt eine tiefe Wahrheit: man kann wirklich zu Gott aufsteigen, wenn man von seinen Wirkungen in uns ausgeht; doch gerade dies Wort »Wirkungen« deckt den Irrtum der Gegner auf. Diese unterlassen es nämlich, genauer zu bestimmen, inwiefern Gott in uns ist. Er ist in uns nur als ein sich dort betätigendes Prinzip. Man muß also auf dem Weg der Ursächlichkeit vorgehn, wenn man ihn dort erkennen will. Wenn das Argument die Evidenz Gottes beweisen sollte, so müßte Gott als *Gegenstand* unsrer Erkenntnis in uns sein, und das ist er nicht. Obwohl wir uns selbst gegenwärtig sind, haben wir doch Mühe, in uns die denkende Seele zu erkennen; wir stoßen da auf eine »äußerst große Schwierigkeit«; eben weil wir uns nur gegenwärtig sind als Substanzen, als tätige Prinzipien und auf manche andere Weise, aber nicht als Gegenstände. Wenn wir uns — mit Rücksicht auf die Erkenntnis — selbst zum Gegenstand werden sollen, so erfordert das eine An-

strengung, bei der das Prinzip der Ursächlichkeit uns zu Hilfe kommt und uns von unsern natürlichen Gegenständen zu unsern Akten, von unsern Akten zu unsern Vermögen, von unsern Vermögen zu unserm denkenden Ich führt.[1] So ist es auch bei Gott.

Man sagt weiter: dasjenige, wodurch alles Übrige erkannt wird, muß in sich einsichtig sein, das ist aber Gott; denn wie das Licht des Himmels für uns die Quelle aller Wahrnehmung durch das Auge ist, so ist das göttliche Licht der Urgrund aller Erkenntnis durch das geistige Auge. In Gott aber ist zuerst *(primum)*, im höchsten Grade *(maxime)* und folglich in seiner Quelle das Licht des Erkennens. Wir werden den Wert dieses Beweisganges, wenn er richtig verstanden wird, schon bald erkennen: es ist der »vierte Weg« der *Summa*. Aber beweist er, daß Gott evident ist? Nein, denn Gott ist nicht in dem Sinne Quelle der Erkenntnis, daß alles nur nach ihm und durch ihn erkannt werden könnte, wie von den nicht in sich einsichtigen Schlüssen gesagt wird, daß sie durch die einsichtigen Prinzipien erkannt werden, sondern Gott ist Grund der Erkenntnis dadurch, daß seine Ursächlichkeit sich auf die menschliche Erkenntnis als solche erstreckt und ihr sein Licht mitteilt.[2] Wiederum also kommt man zu Gott mit Hilfe der Ursächlichkeit und nicht unmittelbar.

Ganz gleich liegt der Fall, wenn man von der Betrachtung des Wahren *in uns* übergeht zu der des Wahren *in den Dingen*. Einige sagen: die Wahrheit *ist*, und es ist unmittelbar einleuchtend, daß sie ist; denn wenn man sagte: sie ist nicht, so wäre wenigstens dies wahr, daß sie nicht ist, es gibt aber nichts Wahres ohne die Wahrheit. Ebenso ist die Wahrheit ewig; denn wenn man sagte, die Wahrheit sei zu einer Zeit nicht gewesen, hätte aber sein müssen,

so war zu dieser Zeit wenigstens das wahr, daß die Wahrheit hätte sein müssen; es gab also Wahrheit. Nun ist die Wahrheit Gott; Gott ist die Wahrheit selbst *(ipsa veritas)*; es ist also ebenso einsichtig, daß Gott ist, und daß er ewig ist, wie es einsichtig ist, daß die Wahrheit ist, und daß sie ewig ist.[1] Der Fehler dieses Beweisganges liegt darin, daß man vergißt, daß die Wahrheit sich auf das Sein gründet, und daß, wenn auch einsichtig ist, daß das Sein ist, es doch nicht ebenso einsichtig ist, daß das Sein von einem ersten Sein herstammt, in dem sein ewiger Ursprung ist, und daß weiterhin die evidente Existenz der Wahrheit — ganz allgemein genommen — noch nicht die Existenz der ersten sie begründenden Wahrheit evident macht, auch nicht die einer außerzeitlichen Wahrheit, die in ihrer Fülle das von uns wahrgenommene Sein übersteigt.[2]

Noch ein weiterer Beweisgrund, der — wenn er auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt wird — nicht weniger fruchtbar ist, wird hier dadurch entstellt, daß man aus ihm etwas herausholen will, was nicht in ihm liegt, nämlich die unmittelbare Evidenz. Man geht davon aus, daß alles Sein nach dem Guten strebt; nun hat das Gute seine Quelle in Gott; das Gute ist ja Gott; also strebt alles Sein nach Gott; ein geistiges Wesen aber kann nicht von Grund aus nach Gott streben, ohne ihn als eigenen und unmittelbaren Gegenstand des Denkens zu erkennen. Hier müssen wir unterscheiden zwischen dem Verlangen nach Gott in sich und der Sehnsucht nach Gott in seinen Ebenbildern, wie wir zwischen der Erkenntnis Gottes in sich selbst und der Erkenntnis Gottes in seinen Spiegeln und Gleichnissen unterscheiden. In der letzten Art und Weise empfindet tatsächlich jedes Wesen eine Sehnsucht nach Gott, und von hier kann man

ausgehn, um es zur Erkenntnis Gottes zu führen.[1] Aber wir wissen zu gut, daß Gott nicht immer so als das letzte Ziel erkannt worden ist: die einen sehn ihr Gut in den Reichtümern, die andern in der Lust und wieder andere in irgend etwas Anderm. Daraus, daß sie von Natur aus das Gute erkennen, folgt also noch nicht, daß sie von Natur aus Gott erkennen; ebenso hat derjenige noch nicht den Petrus erkannt, der erkannt hat, daß irgend jemand herankommt, selbst wenn es Petrus ist. Wenn wir über diese verworrene Erkenntnis hinauskommen und Gott als den Grund des Guten sehn wollen, müssen wir die Ursächlichkeit heranziehn, die Wirk- oder die Zweckursächlichkeit. Nichts ist hier unmittelbar. Also nichts von dem, was man hier sucht, ist da. Das Verlangen nach Gott in sich selbst hat keiner, und wer ein Gefühl der Art in sich zu finden glaubt, der täuscht sich.

—

Die angebliche Unbeweisbarkeit Gottes

Während einige behaupten, es sei unnütz, Gott zu beweisen, weil es evident sei, daß Gott ist, kommen andere und sagen, dieser Beweisversuch sei unnütz, weil man gar nicht wissen könne, ob Gott ist. Die Gewißheit Gottes sei ein Ergebnis des Glaubens, nicht der Wissenschaft. Nicht erst Pascal hat geschrieben: »Wenn es einen Gott gibt, so ist er unendlich unbegreiflich, und wir können weder erkennen, was er ist, noch daß er ist«. Bei dem Stand des Problems zu seiner Zeit glaubte sich Thomas berechtigt zu sagen, ein solcher Standpunkt sei vor allem zurückzuführen auf »die Schwäche der Beweise, die einzelne zugunsten der ersten Ursache vorbringen«.[2] Die möglichen Einwände waren ihm indessen, wie wir sehn werden, nicht unbekannt; er wußte auch um ihre Kraft;

aber er wußte erst recht und mit großer Zuversicht um seine Antwort; doch bevor er diese gibt, schickt er drei Gründe voraus, aus denen es ihm unmöglich zu sein scheint, eine Behauptung zu unterschreiben, die seitdem so viele Zustimmung gefunden hat.

Diese Behauptung scheint ihm erstens das Beweisverfahren, das von den Wirkungen zu den Ursachen aufzusteigen berechtigt sein muß, anzugreifen. Sie scheint ihm zweitens die Wissenschaft zu schmälern und zu verkürzen; denn wenn man durch sie in keiner Weise das Übersinnliche zu erfassen vermag, dann wäre die Naturwissenschaft die höchste Wissenschaft,[1] und dieser Gedanke erscheint ihm als unannehmbar; vor allem auch deshalb, weil das geistige Erkenntnisvermögen, insofern es sich von der sinnlichen Vorstellungs- und Wahrnehmungskraft unterscheidet, denn kein eigenes Objekt mehr hätte. Endlich ist es eine Tatsache, daß die größten Philosophen sich um den Gottesbeweis bemüht haben. Wozu sollen sie all diese Kraft verschwendet haben, wenn diese Mühe eitel ist?

Indessen gibt es Gründe, die der gegenteiligen Meinung eine gewisse Stütze *(fulcimentum aliquod)* zu geben scheinen. Zunächst geht jeder Beweis von einer Definition aus; wenn man also Gott beweisen wollte, müßte man so folgern: Gott ist dieses Etwas; nun »ist« dieses Etwas; also »ist« Gott. Nun ist Gott — wenn er ist — (wie wir selber darlegen werden) undefinierbar; daher hat der Beweis keinen Boden. Da wir nicht wissen, *was* Gott ist, wissen wir auch nicht, was wir als daseiend zeigen müssen, wenn wir sein Dasein beweisen wollen. Die Postulate des Wirklichen, durch die man ihn (wie gesagt) erfaßt, können ihn nicht ausdrücken. Sie erreichen ihn in Wirklichkeit gar nicht. Was soll aber dann noch der Beweis?

Zweitens wendet man ein: wenn man den Anspruch erhebt, Gott als Ursache mit Hilfe seiner Wirkungen zu fassen, so denkt man nicht daran, daß Gott — wenn er ist — ein Unendliches ist (so wenigstens verstehn ihn mit Thomas die Philosophen, deren Behauptung er bekämpft). Zwischen dem Unendlichen aber und seinen angeblichen Wirkungen gibt es kein meßbares Verhältnis, infolgedessen auch für unsern Geist keinen Übergang. Wenn man zum Beispiel aus Wirkungen von Ordnung in der Welt auf einen obersten Ordner schließen wollte, so hätte das nur dann einen Sinn, wenn man unter dem Ordner so etwas wie einen »Weltbildner« verstände; sobald man dagegen zu einem Unendlichen kommen will — so wie es hier vorausgesetzt ist —, wird die Grundlage brüchig; denn das »Unendliche« kann nicht mit irgend etwas in einer »endlichen« Beziehung stehn (wie es die hier in Frage stehende ist), ohne daß es aufhört, das Unendliche zu sein.

Drittens sagt man: Wenn Gott ist, »so ist er durch sich«, das heißt sein Wesen — wenn man dieses Wort anwenden darf — muß als identisch mit seinem Dasein aufgefaßt werden. Das Dasein ist aber ebenso unzugänglich wie das Sosein, und es ist der gleiche Grund, aus dem man weder erkennen kann, »was er ist, noch ob er ist«.

Endlich führt die Ordnung der Erkenntnis zu derselben Schwierigkeit. Die Prinzipien eines jeden Beweises gewinnen wir aus der Erfahrung; unsere Erfahrung aber geht vollständig aus vom Sinnlichen; wie können nun wir, die wir uns in dem Sinnlichen bewegen und aus ihm nicht herauszukommen vermögen, zu den transzendenten Ursachen kommen? Wenn Gott existiert, so steht er notwendigerweise außerhalb dieser Art von Gegenständen; er kann

also nicht erfaßt werden; keine Brücke kann zu ihm hinüberführen, auch nicht zu der bloßen Behauptung, *daß er ist*.

Eine vollständige Antwort auf diese Einwürfe würde eine Darlegung der ganzen natürlichen Gotteslehre erfordern. Thomas zeichnet nur die Grundlinien; aber sie sind entscheidend.

Es gibt, sagt er, zwei Arten von Beweisen: der eine will zeigen, daß etwas ist *(quia est)*; er will zu einer *Tatsache* kommen; der andere will zeigen, warum etwas ist *(propter quid est)*; er will einen *Grund* aufzeigen.

Nur für den letzteren Beweis gilt die Forderung des ersten Einwurfs, daß eine Definition erforderlich ist, um das Sein des Objektes zu begründen. In dieser Art von Beweisen geht man in der Tat »*ex prioribus*« aus, das heißt: die Begriffe, von denen man ausgeht, müssen in Hinsicht auf jene Begriffe, die man aus ihnen herausholen will, wirklich entwickelt werden. In dem ersten Fall dagegen ist das nicht notwendig; es genügt hier, daß man von einer Wirkung ausgeht, um das Dasein der Ursache aufzuzeigen, und die Natur dieser Wirkung muß bei diesem Beweis des »*quia*« dieselbe Rolle spielen wie die Definition des Prinzips in dem des »*propter quid*«.

Man kann zum Beispiel sagen: eine »Finsternis« ist der Eintritt eines Himmelskörpers in einen kreisförmigen Schatten, und die Natur dieser Wirkung führt zu dem Schluß, daß es am Himmel eine entsprechende Ursache dafür geben muß.

Wie man sieht, ist hier der Ausgangspunkt des Gedankens eine Wortdefinition, nicht eine Sachdefinition. So ist es auch bei Gott. Es ist darum nicht notwendig, daß dessen Wesensdefinition bekannt sei, noch selbst, daß er eine habe. Es genügt, daß man

sich über den Inhalt und die Bedeutung des Wortes Gott verständigt. Man wird dann in der folgenden Weise schließen: Man nennt Gott die erste Ursache der Bewegung der Wesen; die erste Ursache der Ordnung; die erste Ursache des Guten, des Wahren usw.... Nun *ist* eine solche Ursache; also *ist* Gott. Die Aufgabe wird darin bestehn, den Untersatz dieses Schlußes zu beweisen. Dazu aber genügt die Analyse des Geschaffenen.[1]

Es ist wahr, daß der zweite Gegengrund, der sich auf das Mißverhältnis beruft, das vorliegt zwischen den Gegebenheiten der Erfahrung, auf die wir die Tatsache »Gott« stützen wollen, und dem, was dieser sein muß, wenn er wirklich die ihm zuerteilte Aufgabe erfüllen soll, scheinbar ein gewisses Recht hat. Allein liegt nicht ein Widerspruch darin, daß man auf der einen Seite sagt: Wenn Gott ist, so muß er ein Unendliches sein; und auf der andern Seite: Ein unendlicher Gott kann nicht durch endliche Wirkungen bewiesen werden? Woher anders weiß man, daß Gott — wenn er ist — unendlich sein muß, wenn nicht aus dem Dasein jener Bedingungen, die das oberste Postulat des Seins erfüllen muß? Wenn aber gerade die Wirkungen Gottes seine Unendlichkeit erfordern, so steht also diese dem Beweis durchaus nicht im Wege, sondern gibt sogar eins der Glieder der Beweiskette her.

Übrigens ist dieser Gedankengang in sich selbst nichts wert. Man wird unbedenklich zugeben, daß durch Wirkungen, die ihren Ursachen im Verhältnis nicht entsprechen, diese Ursache nicht vollständig erkannt werden kann; aber man kann sie darum doch als genügende Ursache aufzeigen; das ist aber alles, was wir wollen. Irgendeine Wirkung der Wärme beweist nicht die Sonne, weil das Wort Sonne etwas

bezeichnet, das durch mehr Dinge als bloß durch die Eigenschaft, Wärme zu verbreiten, gekennzeichnet ist; wenn man aber die erste Ursache der Wärme gerade als solche Sonne nännte, so würde die geringste Wirkung von Wärme genügen, um ihr Dasein zu beweisen. So liegt der Fall bei dem Beweis Gottes. Wir bezeichnen als Gott die erste Ursache in allen Ordnungen von Wirkungen, die wir beobachten; und es ist genug zu beweisen, daß eine solche Ursache gefordert wird – gefordert unter den und den bestimmten Bedingungen –, damit der Satz: Gott ist, eben dadurch erwiesen sei.

Was die Identität von Sosein und Dasein in Gott angeht und die Unmöglichkeit, das eine eher als das andere zu erreichen, so gestehn wir das, was man hierüber sagt, voll und ganz zu; doch es geht an der Sache vorbei. Wenn wir über Gott ein Existentialurteil fällen, so wollen wir ihn dadurch keineswegs in die Reihe der existierenden Dinge setzen, ihm das Sein zuschreiben wie eine Eigenschaft, die er gemeinsam mit seinen Geschöpfen besäße; Gott »ist« in diesem Sinne nicht; wenn er »wäre«, das heißt »das Sein hätte«, könnte man ihn nicht für den *Ursprung* des Seins erklären. Mit dem Satz: Gott ist, will man einfach die Wahrheit eines Satzes ausdrücken. Das Wort »sein« ist hier bloß als Kopula genommen, und man weiß, daß das Wort »sein« – so genommen – keinen eigentlichen Inhalt hat: Beweis dafür ist, daß man es bei allem Möglichen anwendet, auch beim Nicht-Sein und beim Mangel, zum Beispiel, wenn man sagt: Die Blindheit »ist«; das Nichts »ist« schlechter als das Sein. Man braucht weder das Dasein, noch auch das Sosein vom Denken her zu erreichen, damit der Satz: Gott ist, wahr und im strengen Sinne bewiesen sei. Es genügt, daß auf dem

für den Beweis abgesteckten Feld, zum Beispiel der Bewegung, der Wahrheit oder des Seins überhaupt, die Notwendigkeit einer letzten Instanz und darum einer ersten Ursache sich uns aufzwingt. Die daraus hergeleitete Behauptung wird wahr sein, auch ohne daß es nötig wäre, Gott in sich zu kennzeichnen, auch nicht in seinem Sein; sie wird ihn ausschließlich mit Hilfe seiner Wirkungen gerade nur insoweit definieren, als er *Prinzip* ist; sie wird negativ sein, insoweit sie *Definition* sein soll; sie wird positiv sein, insoweit sie der *Ausdruck des Ungenügens der Welt und der entsprechenden Notwendigkeit eines letzten Haltes* für sie ist.[1] Die Art und Weise dieser Erkenntnis wird übrigens im folgenden aufgehellt.[2]

Der Einwurf endlich, der im Namen des Ursprungs der Erkenntnis und ihrer sinnlichen Bedingtheiten erhoben wird, läßt sich in derselben Weise widerlegen. Er wäre unwiderleglich, wenn unsere auf Gott bezüglichen Sätze und insbesondere der oberste von allen: »Gott ist«, eine Brücke zwischen dem Sinnlichen und dem, was nicht sinnlich ist, zwischen dem in sich Erkennbaren und dem in sich Unerkennbaren zu schlagen beanspruchten. Aber wie gesagt — und wie sich weiterhin zeigen wird —: darum handelt es sich nicht. Unsere auf Gott bezüglichen Sätze und selbst der Satz: »Gott ist«, drücken nur Postulate der Erfahrung aus und wollen Gott nicht anders bezeichnen als auf Grund der Erfahrung selbst, keineswegs in sich.

Der Gottesbeweis – Die fünf Wege

NACHDEM THOMAS DEN GOTTESBEWEIS ALS nützlich und möglich erklärt hat, ist er gehalten, ihn zu führen.

In der *Summa theologica* sind fünf Beweise dargelegt. Man sieht auf den ersten Blick, daß sie sich auf einen einzigen zurückführen lassen. Wie sollte das auch anders sein? Sobald man von einem objektiven Gesichtspunkt ausgeht und einen ersten Ursprung sucht, kommt man nicht daran vorbei, die allgemeinste Wirkung ins Auge zu fassen, die sich ihm zuschreiben läßt, nämlich das Sein selbst. Wenn das *Sein als solches* der Quelle nicht bedürfte, so brauchte man Gott nicht, denn die Einzelursachen würden genügen, um die einzelnen Wirkungen, die die Erfahrung uns darbietet, zu erklären.[1] Wenn man sich trotzdem von diesen zu der ersten Quelle zu erheben vermag, so kann man das deshalb, weil in einer jeden auf eine besondere, aber sehr reale Art und Weise ein *Seins*wert eingeschlossen ist. Es ist ja gesagt worden, daß die Metaphysik, deren Krönung die Erkenntnis Gottes ist, die »Wissenschaft vom Sein eben als Sein« ist. Als Prinzip des Seins wird also Gott hier ins Auge gefaßt, und wenn man ihn Beweger, Ursache, Ordner und so weiter nennt, so tut man das deshalb, weil die durch diese Worte bezeichneten Wirkungen Entfaltungen jenes einzigen Begriffs sind, der in der Metaphysik seinen Platz hat, nämlich des Seins. Das wird übrigens bei einer raschen Übersicht über die fünf Wege klar.

Der erste Weg

Der erste Weg geht von der *Bewegung* aus. Man versteht sie im Sinne des Aristoteles und meint mit ihr nicht nur die Ortsveränderungen, sondern auch die qualitativen Veränderungen und die Vermehrung und Verminderung, die als bloße Arten der Ortsveränderung anzusehn sowohl Thomas wie Aristoteles ablehnen. Ja, der Beweis hat eine solche Allgemeinheit, daß man sogar jene Veränderungen, die nicht im eigentlichen Sinne Bewegungen sind, sondern etwas ihnen Ähnliches, wie die Entwicklungen des Geistes, hier einschließen kann.[1] Im achten Buche der *Physik* hat Aristoteles als *Physiker* den Gottesbeweis gegeben; daher hat er ihn nur sehr unvollständig geben können, weil die Prinzipien der Physik nicht über die physikalischen Tätigkeiten hinausführen und infolgedessen auch nicht einen Beweger zu setzen vermögen, dem man die Unbewegtheit in einem andern Sinne als dem der Abwesenheit jeder physikalischen Bewegung zuschreiben könnte. Im zwölften Buche der *Metaphysik* hat er seine Theorie vervollständigt, indem er an die Spitze des Ganzen das absolut Unbewegte stellt, das als letztes Ziel des Begehrens alles in Bewegung setzt.[2] Thomas verbindet die beiden Untersuchungen unter einem Gesichtspunkt, der weit genug ist, um direkt (wenn auch nicht ausdrücklich) das erste Prinzip erschliessen zu lassen. Er nimmt den Akt und die Potenz zu Hilfe, jenen Begriff, der — wie wir gesehn haben[3] — allgemein anwendbar ist, da er eine Teilung des Seins als solchen darstellt und darum alle Kategorien übersteigt und der Setzung des bewegten Seins vorangeht. Der Beweis geht also vor: Es gibt Bewegung, das bestätigt die Erfahrung. Wenn man übrigens in einem

absoluten Subjektivismus verbleiben und in der Veränderung nur einen *Schein* sehn wollte, so wäre es immer noch so, daß dieser Schein verschiedene Formen annimmt und diese Formen Veränderungen darstellen, die man *wirklich* nennen muß. In diesem Falle würde (wie wir gesagt haben[1]) das Sein einfach auf eine andere Ebene verlegt, es würde aber darum nicht weniger den allgemeinen Bedingungen des Seins unterworfen sein. Genau so wäre es, wenn man den metaphysischen Dynamismus zum Ausgangspunkt nähme. Auch dieser Standpunkt würde – ebensowenig wie jeder andere – uns davon befreien, im Inneren des also durch das Werden bestimmten Seins Vorgänge eines relativen Werdens zu sehn, die genau so bedingt wären, wenn auch alles in eine metaphysisch andere Schrift übertragen wäre.[2]

Wie dem auch sei: wir geben den Beweis, wie ihn Thomas selbst darlegt. Es gibt Veränderung. Nun ändert sich alles, was sich ändert, kraft der Einwirkung eines von ihm selbst verschiedenen Etwas (*omne quod movetur ab alio movetur*). Denn was heißt sich verändern? Es heißt, ein Vermögen wirklich ausüben; es heißt, von der Potenz zum Akt übergehn. Nun vermag nichts diesen Übergang aus sich selbst zu vollziehn. Wenn man von einigen Wesen sagen kann, daß sie sich selbst bewegen, dann handelt es sich dabei um *zusammengesetzte* Wesen, bei denen die Sache so liegt, daß irgend etwas in ihnen das Übrige bewegt, oder daß sie in einer Hinsicht sich bewegen, in einer andern bewegt werden;[3] aber auch dann bleibt gegenüber den Teilen oder Betätigungen das Prinzip bestehn. Zur selben Zeit und in derselben Hinsicht kann man nicht bewegen und bewegt werden, denn bewegen heißt, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehn lassen; bewegt werden heißt,

diesen Übergang vollziehn; bewegen heißt, Sein mitteilen; bewegt werden, heißt Sein empfangen; beides ist nicht miteinander verträglich. Wenn wir nun Bewegung beobachten, so muß in jedem einzelnen Fall die letzte festgestellte Wirkung eine vorhergehende Tätigkeit offenbaren, das heißt vorhergehend nicht in der Zeit, aber in der Ordnung der Bedingtheit. Und diese vorhergehende Tätigkeit stellt wieder dasselbe Problem. Wenn sie aus einer Quelle hervorgeht, die nur insoweit bewegt, als sie selber bewegt ist, und deren ganze Tätigkeit darin besteht, mit ihrer eigenen Bewegung ein anderes »anzustecken«, so muß man sich fragen, woher sie denn ihre Bewegung hat. Hat sie sie von einem selbst wieder bedingten Beweger, so wird für diese Bewegung wieder eine Bedingung gefordert und so ohne Ende. Doch das »ohne Ende« erklärt nichts, weil es eben nichts ist; es ist ein Unbestimmtes, ein Nichtgesetztes und insofern ein Nichts. »Man kann hier nicht ins Unendliche zurückgreifen, weil es dann keinen ersten Beweger gäbe und folglich auch keinen andern Beweger, da alle nicht ersten Beweger sich auf Grund und der Annahme nur dann bewegen, wenn sie bewegt sind. Man muß also zu einem Ersten kommen, das durch kein anderes bewegt ist, und jedermann begreift, daß dies Gott ist«[1].

Von einem modernen Gesichtspunkt aus könnte man sich ohne Zweifel in aller Breite über diesen Beweis äußern; doch das liegt nicht im Bereich unsrer Aufgabe. Wir werden daher bloß darlegen, welche grundsätzlichen Einwände man zu Lebzeiten des heiligen Thomas gegen ihn erhoben und welch treffende Antwort dieser darauf gegeben hat.

Es war ein Leichtes, dem Prinzip, auf dem offensichtlich der ganze Beweis aufruht: *omne quod movetur ab*

alio movetur, die Bewegungen der Natur (wir würden heute sagen: die spontane Aktivität der Materie) entgegenzuhalten. Wodurch ist denn der schwere Körper bewegt, der sich auf Grund seiner Schwerkraft senkrecht zur Erde bewegt? Bewegt er sich nicht selbst?

Ja, antwortet Thomas, der schwere Körper bewegt sich selbst, aber er bewegt sich nicht »durch sich selbst« *(movetur seipso, non a seipso)*;[1] das heißt: er bewegt sich auf Grund seiner Natur und ohne fremden Anstoß. Aber ohne *fremden* Anstoß heißt nicht ohne *jeden* Anstoß überhaupt. Der Anstoß, der hier in Betracht kommt, ist derjenige, den die Natur selbst gibt, die Natur, von der folglich die hier in Frage stehende spontane Bewegung ausgeht. »Dasselbe, was den schweren Körper schwer macht, das macht auch, daß er sich senkrecht zur Erde hin bewegt«.[2] Die Naturwesenheiten sind hier auf der Erde nicht unabhängig. Diejenigen, die wir beobachten können, stehn unter der Abhängigkeit: erstens unmittelbar tätiger Kräfte, wie des Menschen, der den Menschen erzeugt, und zweitens allgemeiner Einflüsse: »der Mensch und die Sonne erzeugen den Menschen« *(homo et sol generant hominem)*. Die unmittelbar tätigen Kräfte haben in dem Zusammenwirken mit den allgemeinen Einflüssen den Vorrang beim Werden. Diese bedingen dagegen für sich allein, wenn die Erzeugung einmal vollzogen ist, das weitere Sein.

Wenn man also fragt: was bewegt den schweren Körper, der sich von Natur bewegt? was bewegt das Lebewesen bei seiner spontanen Tätigkeit?, so antwortet Thomas: »sie werden von dem bewegt, der die Natur bewegt« *(moventur ab eo qui movet naturam)*,[3] und dieser Beweger der Natur ist nicht allein der erzeugende Körper – wie das Lebewesen für das

Lebewesen —, sondern es sind die Einflüsse, die das erzeugende Prinzip erhalten, und denen dieses für ihre Wirksamkeit nur die Bahn hat freimachen können. Der Erzeuger schafft nichts; er benutzt und lenkt die allgemeinen Ursachen. Wenn die Wirkung hervorgebracht ist, kann er fortfallen, und die allgemeinen Ursachen setzen das Werk fort; denn sie sind die wirklich erzeugenden Kräfte, die tatsächlich die Natur bewegen. Dadurch ist in jedem Augenblick der Weg frei, um zu Gott emporzusteigen, indem man von den Tätigkeiten der Natur ausgeht. Man kann zu ihm auch aufsteigen, wenn man von der erzeugenden Tätigkeit ausgeht, aber auf demselben Wege, das heißt auf dem der dauernden, ins Werk gesetzten Ursächlichkeiten: der erzeugenden Tätigkeit, des Verlangens, der bewegenden Ursache des Verlangens usw.

Wie dem auch sei, das Prinzip, »daß alles, was bewegt wird, von einem andern bewegt wird« *(omne quod movetur ab alio movetur)*, bleibt bestehn. Man braucht eine außerhalb der Bewegung liegende Bedingung, um die Bewegung erklären zu können. Der von aller Erfahrung absehende Beweis, der hierfür oben gegeben wurde, wird bestätigt und nicht entkräftet durch die spontanen Tätigkeiten der Natur.

Schließlich wäre noch zu zeigen, daß dieses Erste, das bewegt und nicht bewegt wird, auch wirklich Gott, das heißt der von dem religiösen Menschen angebetete Gott, ist. Es ist ja sicher, daß, wenn auch das alles durchherrschende Bewegen in unsern Augen eine göttliche Eigenschaft ist, wir mit dem Wort »Gott« doch noch viel mehr meinen. Aber der heilige Thomas wird zeigen, daß all das, was man mit dem Wort Gott meinen kann, schon — unentfaltet und unausgesprochen — in diesem Attribut enthalten

ist. Das unbewegte Bewegen, so wie es hier in der Metaphysik verstanden wird, schließt den »reinen Akt« in sich ein, und es genügt eigentlich, diesen Begriff zu entwickeln, um die ganze natürliche Gotteslehre zu entfalten.[1] Es ist also wirklich Gott, und zwar der ganze Gott, zu dem dieser erste Weg hinführt. Nur kann man nicht alles auf einmal sagen, und etwas aufschieben, heißt hier noch nicht, es an der Methode fehlen lassen, denn man wird sehn, daß die ganze Gotteslehre – wirklich die ganze – nur eine einzige Antwort auf diese einzige Frage ist: Ist Gott?, so daß infolgedessen eine logische Einheit besteht zwischen dem aufgeschobenen Teilstück und jenem Stück, das uns von dieser Antwort unter dem Namen des Gottesbeweises hier gegeben ist.

—

Der zweite Weg

Der zweite Weg geht von der Betrachtung der *Wirkursachen* aus. Er unterscheidet sich von dem ersten nur dadurch, daß er die Bedingungen des Werdens in bezug auf dessen Endpunkt und nicht in sich selbst erörtert. Diese beiden Betrachtungen sind insofern verschieden, als das Werden, da es als solches nicht Sein, sondern *Weg zum* Sein ist, uns, wenn wir den Ursprung des Seins suchen, noch ein zweites, besonderes Problem stellt.

Es gibt in der Welt Bewegung, hieß es eben; es gibt auch – und zwar eben dadurch – *Wirkungen;* diese Wirkungen erscheinen uns gebunden an Ursachen; und diese Ursachen erscheinen uns als »verkettet«. Aber diese Verkettung oder Verknüpfung unterliegt einem doppelten Gesetz. Sie kann weder auf das Mindestmaß einer sich selbst hervorbringenden Wirkung zurückgeführt werden, noch kann sie auf eine

Unendlichkeit miteinander verbundener Ursachen und Wirkungen ausgedehnt werden. Der erste Satz läßt sich unmittelbar beweisen: wenn etwas seine eigene Ursache wäre, so wäre es gleichzeitig sich selbst gegenüber früher und später. Wie man sich auch die Ursächlichkeit vorstellen mag: an diesem kurzen Satz kommt man nicht vorbei. Den zweiten Satz beweist Thomas zu wiederholten Malen; doch nie mit größerem Nachdruck als da, wo er dem Aristoteles Schritt für Schritt folgt.[1] In jedem Falle von »Verknüpfung« ist das erste Glied Ursache für das mittlere und das mittlere Glied Ursache für das letzte, und das bleibt wahr, ganz gleich, ob das Mittelglied einfach oder mehrfach, endlich oder unendlich ist; denn bei jeder Annahme gilt: wer das erste Glied unterdrückt, unterdrückt den Ursprung, die »Quelle«; es bleiben dann nur noch »Kanäle«, und Kanäle — selbst in unendlicher Zahl — können nicht den genügenden Grund hergeben für das, was in ihnen fließt. Wer deshalb annimmt, daß die Bedingtheit bis ins Unendliche fortgeht, der unterdrückt das erste Glied; er unterdrückt also gleichfalls auch die Wirkung, da sie alsdann keine Quelle mehr hat, und die Mittelglieder als solche, da sie nichts mehr mitzuteilen haben. Die Ursächlichkeit ist vollständig zerstört. Wenn man jedoch einerseits die Ursächlichkeit zuläßt und anderseits zugibt, daß man sich weder selbst verursachen, noch auch sein Werden von einer Unendlichkeit miteinander verknüpfter Ursachen abhängig denken kann, so muß man an der Spitze jeder Ursachenreihe, welcher Art sie auch sei und auf welchen Zweck immer sie hinziele, eine erste Ursache annehmen, die verursachend, aber ihrerseits nicht verursacht ist. Diese der ersten Ursache zuerkannte Eigenschaft aber ist in den Augen aller ein göttliches Attribut.

In der *zweiten Antinomie* hat Kant auf seine Weise den Kern dieser Überlegung aufgenommen. Wenn das Bedingte gegeben ist, sagt er, ist mit ihm auch die ganze Reihe der Bedingungen gegeben und folglich auch das Unbedingte selbst. Die Idee eines Bedingungszusammenhangs schließt in der Tat sowohl die des Bedingenden, wie auch die des Bedingten ein. Der Zusammenhang selber kann nicht als bedingend gelten, weil er logisch später ist als seine Glieder. Wenn man hiervon absieht und anderseits sagt: alles ist bedingt, so gibt es kein Bedingendes mehr, und die Reihe hängt in der Luft.

Es ist klar, daß eine derartige Schlußfolgerung mit der Zeit nichts zu tun hat und daß es sich nicht darum handelt, rückwärts zu gehn, in der Hoffnung, am ersten Tag der Welt — vorausgesetzt, daß es einen solchen gibt — dem ersten Schauspieler zu begegnen, der das ganze Drama eröffnet. Sondern man analysiert *aktuell* die Bedingungen einer jeden Wirkung; und da man sieht, daß sie von einer ganzen Ursachenreihe abhängig ist — und zwar einer Reihe, in der jedes Mittelglied nur Ursache ist, insoweit es verursacht ist —, so fordert man an der Spitze eine nicht abhängige Ursache, das heißt eine Ursache, die die wahre *Ur-Sache* ist, während die andern nur insofern Ursachen sind, als sie den Einfluß dieser einen Ur-Sache aufnehmen und ihre Tätigkeit als »Werkzeuge« weiterleiten.

Der heilige Thomas hat immer in dem auf eine bestimmte Wirkung bezogenen Bedingungszusammenhang die »Verknüpfung« der Ursachen sehr sorgfältig von ihrer bloßen »Folge« geschieden, oder (um seine Ausdrücke zu gebrauchen) die Ordnung »*per se*« von der Ordnung »*per accidens*«.

Nehmen wir ein Beispiel: ein Mann schmiedet Eisen;

da liegt eine »Ursachenverknüpfung« vor zwischen dem Hammerschlag, der Anstrengung des Armes, der Tätigkeit des Willens, der diesen bestimmenden Beweggründe usw. Eine reine »Folge« (eine Reihe *per accidens)* liegt dagegen vor, wenn verschiedene Hämmer zum Schmieden benutzt werden oder verschiedene Arbeiter sich ihrer bedienen. Die Einheit der Wirkung begründet hier in keiner Weise eine wirkliche Ursacheneinheit zwischen den verschiedenen Werkzeugen und den verschiedenen Menschen; jeder von ihnen tritt hier für sich — unabhängig von den andern — in die Einheit des primitiven Bedingungszusammenhangs ein, und daraus folgt, daß die Zahl dieser »Beiläufigkeiten« — mögen sie groß oder klein, endlich oder unendlich sein — mit der Tätigkeit selbst nichts zu tun hat. Wenn man nur auf die Bedingungen dieser Tätigkeit sähe, könnte man annehmen, daß eine unendliche Zahl von Hämmern oder Menschen hier zusammengearbeitet hätten, ohne daß die Tätigkeit dadurch unerklärlich würde, während sie unerklärlich ist, wenn man sagt, daß der Hammer auf das Eisen fällt, die Hand den Hammer führt, der Wille die Hand bewegt und so ohne Ende.[1]

Auch hier trifft sich Kant teilweise mit Thomas. Er hat richtig gesehn, daß die Gesamtheit der einander folgenden Punkte einer Reihe (und folglich ein erster Punkt) zur Erklärung eines gegebenen Punktes nur dann notwendig ist, wenn es sich um eine Reihe von Bedingungen handelt, die einander in Hinsicht auf einen Bedingungszusammenhang »untergeordnet« sind, das heißt, wenn sie in der Ausübung ihrer ursächlichen Tätigkeit voneinander abhängen und nicht einfach einander »nebengeordnet« sind. Der Grund, den er dafür angibt, ist derselbe, den auch Thomas anführt, nämlich, daß im ersten Fall die Bedingungen

und ihre ganze Verknüpfung für das Dasein des betreffenden Bedingungszusammenhangs vorausgesetzt sind und infolgedessen mit ihm gegeben sein müssen. Im zweiten Fall dagegen machen die bloß einander beigeordneten Punkte die betreffende Tatsache durch ihr Dasein und ihre Verknüpfung nicht möglich; man braucht sich nicht darum zu quälen, ob die von ihnen gebildete Reihe endlich ist oder nicht, denn ihre Endlichkeit hat — wenn sie existiert — mit der Endlichkeit der Tätigkeit nichts zu tun.

Kant hat aber nicht gesehn, daß das Nacheinanderfolgen in der Zeit: das Kreisen der Gestirne oder die Reihe der Geschlechter zum letzten und nicht zum ersten Fall gehören, und daß — auf diesem Wege wenigstens — ein Anfang der Welt und der Zeit nicht bewiesen werden kann. Thomas hat diese Wahrheit deutlich herausgestellt. (Wie wir bei der Darlegung seiner Auffassung von der Welt sehn werden.[1])

—

Der dritte Weg

Der dritte Weg geht aus von der Betrachtung des *Möglichen* und des *Notwendigen*. Wir sehn um uns Wirklichkeiten — Substanzen oder Phänomene —, die sein oder auch nicht sein können. Beweis dafür ist, daß sie entstehn und vergehn. Man kann nicht annehmen, daß *alles* so ist; denn wenn »alles« vergänglich und zufällig wäre, so wäre es auch »das Ganze«; das Weltganze hätte keine feste Unterlage, und man könnte keinen Grund für seine Beständigkeit aufzeigen. Es stände einem also frei anzunehmen, daß es in einem bestimmten Augenblick »nichts« gegeben hätte. Allein diese Annahme ist ein Widersinn; denn selbst wenn man einen Augenblick denken könnte, der nicht der Augenblick »von etwas« wäre — eine

Annahme, die ein Widerspruch ist –, so müßte man doch noch sagen: wenn einen einzigen Augenblick lang nichts gewesen ist, so hat nichts entstehn können, folglich könnte heute nichts sein. Die Zusammenhanglosigkeit der Behauptung beweist, daß ihr Ausgangspunkt falsch ist. Es gibt in der Welt etwas aus sich Fortdauerndes, etwas Notwendiges. Aber das Notwendige ist weder notwendigerweise Erstes, noch erklärt es in genügender Weise sich selbst. Es gibt notwendige Dinge, die einen Grund für ihre Notwendigkeit haben, hat Aristoteles gesagt. Unter den fortdauernden Dingen der Natur kann es derartige Verkettungen geben, daß das eine Glied durch seine Unzerstörbarkeit die Ursache für die Unzerstörbarkeit des andern ist. Wenn es nun so ist, wird man sich fragen, wo ein derartiger Zusammenhang halt macht.[1] Die Reihe der verknüpften notwendigen Dinge wird demselben Gesetz unterliegen wie die zufälligen Dinge selbst: sie wird nämlich ein Erstes voraussetzen, das die übrigen bedingt und selbst nicht mehr bedingt ist.

Auch das ist etwas Göttliches; und unter der Bedingung, daß man zeigt, daß dies durch die Betrachtung jeder einzelnen Reihe gefundene erste Notwendige für alle Reihen *dasselbe* ist, und daß es im Übrigen zusammenfällt mit dem in den andern Untersuchungen gefundenen Ersten, so haben wir Gott.

Neu ist dieser Beweis gegenüber den andern wiederum nur durch seinen besondern Gesichtspunkt; dem Beweisgang und dem Beweismittel nach fällt er mit dem zweiten zusammen wie dieser mit dem ersten. Mag es sich um ein Sein oder um eine Wirkung oder um die Zustände der Bewegung im Hinblick auf ihr Werden handeln, immer sucht man nach der *Bedingung*, und wenn man einmal die Notwendigkeit erkannt hat, diese *außerhalb* der Dinge selbst zu

suchen, und überdies erkannt hat, daß diese Untersuchung irgendwo ein Ende nehmen und darum zu einem Ersten führen muß, so schreibt man diesem Ersten den Charakter des Göttlichen zu, den man ihm allgemein zubilligt. Immer also steht die »Bedingtheit« in Frage, und man stößt auf das »Unbedingte«. Indessen bleibt zu bemerken, daß in dem Beweis ein Fortschritt liegt. Das Werden als solches ist in keiner Weise ein Sein: es ist der Weg zum Sein; die Wirkung ist Sein, aber — gerade als Wirkung betrachtet — ist sie sozusagen »aufgehängt« an ihrer Bedingung, und sie ist Sein nur in ihrer Abhängigkeit von der Bedingung, die sie mit ausdrückt. Der dritte Beweis stützt sich auf das bestehende Sein, und darum kann er — wenigstens was seine Grundlagen angeht — [1] als der Mittelpunkt aller übrigen angesehn werden. Die beiden ersten lassen sich auf ihn zurückführen, wie sich das Werden auf das erlangte Sein zurückführen läßt, und wie seine Bedingungen sich zurückführen lassen auf die Bedingungen des Seins. Ebenso könnten die beiden letzten Wege in dem dritten aufgehn, indem der vierte nur das Sein in seinen höchsten Aspekten auseinanderfaltet (freilich um es gleich wieder in seinem Kern zusammenzufassen) und der fünfte ihm nur seine Vollendung gibt in dem Endzweck, der sein Ziel ist.

—

Der vierte Weg

Der vierte Weg des Thomas verrät seine *platonische* Herkunft; Thomas konnte ihn bei Augustin, bei Pseudo-Dionysius und in dem Monologium des Anselm finden. Er gehörte zur Überlieferung in der Schule des Albertus Magnus, der ihn dem Avicenna zuschrieb,[2] wenn er auch dabei bemerkte, daß seine

unmittelbaren Grundlagen in der Metaphysik des Aristoteles lägen.[1] In leichter Umformung nehmen ihn später Descartes und Bossuet auf. Er geht im Wesentlichen auf die folgende Weise vor:

Die großen transzendentalen Bestimmungen, die — wie gesagt — mit dem Sein identisch sind, nämlich das Gute, Wahre und Schöne, die Vollkommenheit und die Einheit, sind in den Wesen, die wir kennen, in verschiedenem Grade verwirklicht. Die Wesen sind mehr oder minder gut, mehr oder minder schön, mehr oder minder eins, mehr oder minder vollkommen usw. Dieses »Mehr oder Minder« bedeutet eine relative Annäherung an das Absolute ihrer Art; nicht als ob das Mehr und das Weniger aus sich selbst das Absolute bewiese (wie einige gemeint haben), sondern weil die Verschiedenheit der Grade in der *Teilnahme* an ein und demselben Begriff beweist, daß jedes dieser teilnehmenden Dinge ihn nicht aus sich selbst und wesensmäßig besitzt, daß folglich alle diejenigen, die in der Reihe enthalten sind, in der sich der betreffende Begriff hierarchisch aufteilt, diesen Begriff gewissermaßen nur »leihweise« besitzen, und daß man darum immer und überall zu einem Ersten aufsteigen muß, das *auf Grund seines Wesens* und darum in vollkommener Weise und als Quelle besitzt, was den andern nur »zugeteilt« und »zugemessen« ist. Wenn ein jedes dieser teilnehmenden Wesen den gemeinsamen Begriff »von sich aus« — auf Grund seines Wesens — besäße, dann gäbe es keinen einsichtigen Grund mehr für die Verschiedenheit des Besitzes bei den verschiedenen Wesen. Das, was man von sich aus als Eigentum oder unmittelbares Kennzeichen besitzt, das besitzt man in seiner Fülle, und es gibt keinen Platz mehr für Gradunterschiede. Was in uns seinen *Grund* hat, hat auch in uns sein *volles*

Maß, und es kann anderswo nicht mehr oder weniger sein. Die Abstufungen entstehn dadurch, daß ein mitgeteilter Begriff seinen Grund anderswo hat als in den teilnehmenden Wesen selber, die ihn aufteilen. Wenn man umgekehrt die Verschiedenheit als eine Tatsache nimmt und trotzdem daran festhalten will, daß jedes Wesen das betreffende Attribut aus sich selbst besitzt, so kommt man zum Widersinn. Alle Wesen sind ja verschieden, insofern sie sind, was sie sind. Angenommen nun, der mitgeteilte Begriff sei gemeinsam. Wenn dann jedes Ding für sich — auf Grund seines Wesens — Ursache seiner Güte, seiner Vollkommenheit, seines Seins ist, dann würden verschiedene Ursachen die gleiche Wirkung hervorbringen können, oder — da es sich hier um die vorbildliche Ursache handelt — es würde dieselbe Tatsache in verschiedenen Beweggründen ihren eigentlichen und genügenden Grund finden können. Da das nicht sein kann, muß man anderswo als in jedem teilnehmenden Ding der abgestuften Reihe den Grund für die Verschiedenheit der Teilnahme suchen. Wo liegt dieser Grund anders als in der Richtung des »Mehr«? Ist die Ursache nicht mehr als die Wirkung?[1] Und wo soll man in dieser Richtung — da man nicht willkürlich haltmachen und auch nicht in der Ursachenreihe bis ins Unendliche fortgehn kann — stehn bleiben, wenn nicht bei einem ersten Glied, bei dem sich keine Frage mehr erhebt, da es aus sich heraus und in vollem Maße — weil als wesensmäßiges Eigentum — das besitzt, was alle übrigen Wesen nur mehr oder minder von ihm »entlehnen« können.[2]

Wie man sieht, stehn wir hier bei dem Begriff der »Teilnahme«, aber nicht mehr bloß im logischen Sinn, wie an unserm Ausgangspunkt; jetzt handelt

es sich um die Teilnahme im platonischen Sinn, um die ontologische Teilnahme, durch die das Vielfältige auf das Einfache, das Viele auf das Eine zurückgeführt wird.

Die berühmte These vom Einen und Vielen bilde hier den Grund. Thomas ruft sie in die Erinnerung mit folgendem Satz der Summa: »*Quod autem dicitur maxime tale in unoquoque genere est causa omnium quae sunt illius generis*«, das heißt nicht, daß das erste der teilhabenden Wesen die Ursache der übrigen ist, sondern *daß es über der Ordnung dieser teilnehmenden Wesen ein Erstes gibt, an dem die andern teilhaben*. Das »*maxime tale*« bedeutet hier das Maß der Gattung, das heißt die Einheit der Fülle, von der alles Übrige nur eine Ausstrahlung ist. Das Beispiel der Wärme und des Feuers, das Thomas bringt – er hat es der Physik des Aristoteles entnommen –, darf hier nicht täuschen; es ist eine »Handreichung« *(manuductio);* wenn es auch falsch gewählt ist, so tut das an dem Beweis nichts; wir stehn hier auf einer höheren Ebene, nämlich bei Plato. Wenn man noch im Zweifel wäre, ob das wirklich der Boden dieses Beweises ist, so genügte es, diesen kurzen Kommentar zu lesen: »All diejenigen Wesen, die in verschiedener Weise an der Vollkommenheit des Seins Anteil haben, müssen notwendigerweise verursacht sein durch ein erstes Wesen, welches das Sein in seiner Fülle besitzt. Deshalb hat *Plato* gesagt, daß man vor jede Vielheit die Einheit setzen müsse, und Aristoteles, daß das, was Sein und Wahrheit im höchsten Grade ist, die Ursache alles Seins und aller Wahrheit sei.«[1]

Vor jeder Vielheit muß die Einheit liegen. Die Dinge, die nicht aus sich eins sind, müssen, wenn sie verbunden sind, durch irgendeine Ursache verbunden sein.[2] Nun beweisen aber die Abstufungen der

Wesen im Hinblick auf die Vollkommenheit, daß sie weder die Vollkommenheit noch das Sein aus sich haben; daß sie also zusammengesetzt sind, und daß man sie darum auf eine Ursache zurückführen muß. Diese muß, wenn sie nicht bloß ein Mittelglied sein und als solches nur weiter hinaufführen soll — was nicht ewig geschehn kann —, »*per se primo*« (καθ' αὐτὸ καὶ ἢ αὐτὸ würde Aristoteles gesagt haben) diese Vollkommenheit besitzen. Das ist der Gedankengang dieses Beweises.[1]

Plato, der als erster diesen Weg beschritten hatte, ist hier insofern in die Irre gegangen, als er ein Erstes nicht allein hat suchen wollen in der Ordnung der transzendentalen Begriffe, die mit dem Sein als solchen zusammenfallen, sondern auch in jeder *Art* der Wesenheiten, da er nicht sah, daß das Reich der Arten das der Materie ist,[2] daß die Materie hier in die Definition des Seins eintritt, daß man also die Art in dem getrennten Zustand und »in sich« nicht setzen kann, und daß er darum, wenn er seinem allgemeinen Gesetz des das Viele beherrschenden Einen Genüge tun wollte, höher hinaufsteigen und — auf die »Ideen« verzichtend — zum »Vater der Ideen« kommen mußte, zu dem transzendenten (»ganz andern«) Ersten, zum »Ursprung« des Transzendenten und darum alles Übrigen. Das heißt nicht auf die Begründung der Arten verzichten; denn, da der »Vater der Ideen« sie in der Form der Erkenntnis in sich tragen muß, so genügt der Grund, den sie in ihm haben, um sowohl die Welt zu begründen in Hinsicht auf das Ideale, das sich in ihr offenbart, als auch das Ideale im Menschen, das heißt die Ordnung der Erkenntnis, in der sich die Welt spiegelt.

Überdies rettet man so die Wirklichkeit, während Plato sie opfert. Denn wenn die Einzelwesen das,

was sie sind, nur durch »Teilnahme« an einer ihnen fremden Wirklichkeit sind, wenn die Formen nur »in sich« und die Individuen »durch sie« sind, was bleibt dann noch im Bereich des Relativen übrig, was nicht zum Absoluten gehörte? Nicht mehr als ein Schatten, besonders wenn man Platos Anschauung von der Materie annimmt, die nach ihm zum Nichtsein gehört. Immer auf das Abstrakte hingerichtet, hat Plato schließlich in dem Realen nur noch ein Phantom gesehn. In Wirklichkeit ist, wenn es sich um die Substanz der Dinge handelt, das Abstrakte ein Phantom. In der Form des Urbildes ist das Abstrakte Ursache des Realen,[1] aber Ursache infolge der notwendigen Einwirkung jenes ersten Prinzips, in dem das Abstrakte und das Konkrete, das Ideale und das Reale eins sind.

Dieser über-metaphysische Beweis ist von den modernen Lesern des heiligen Thomas nicht immer begriffen worden. Einige haben darin eine Rückkehr zu den bei Anselm verurteilten apriorischen Beweisgründen gesehn. In Wahrheit ruht dieser Beweis wie alle übrigen auf der Ursächlichkeit. Wenn er hier nur im Umriß angedeutet ist, so daß er dunkel und fast zweideutig erscheint, so liegt der Grund — wie gesagt — darin, daß der Gottesbeweis das Werk der ganzen Gotteslehre ist, und daß es hier nur möglich ist, mit ein paar Pfählen das Feld abzustecken.

—

Der fünfte Weg

»Der fünfte Weg geht von der Leitung der Dinge aus. Wir beobachten, wie Dinge, die des Denkens und selbst der Erkenntnis entbehren, zum Beispiel die Naturkörper, auf ein bestimmtes *Ziel* hinstreben, was dadurch offenbar wird, daß sie immer oder mei-

stens auf die gleiche Art und Weise handeln und zwar, um ihr Bestes zu erreichen. Es wird dadurch klar, daß sie nicht durch Zufall, sondern auf Grund einer bestimmten Absicht an ihr Ziel kommen. Was nun keine Erkenntnis hat, das strebt zu einem Ziel nur darum hin, weil es durch eine mit Erkenntnis und Einsicht begabte Kraft getrieben wird, wie der Pfeil durch Bogenschützen. Es gibt also ein denkendes Prinzip, durch das alle Naturdinge zu einem Ziel hingeordnet sind. Ein solches Prinzip ist für uns Gott.«[1] Dieser knappe Satz der *Summa* enthält mehr, als auf den ersten Blick scheint. Zunächst wird unterschieden zwischen Wesen, die Erkenntnis besitzen, und Wesen, die sie nicht besitzen; der Beweis selbst hält sich nur an die letzteren, aber nur um die Sache kurz zu machen und sich an das am meisten Einsichtige zu halten. Im weiteren Verlaufe der Darstellung wird auch der andere Weg beschritten, der von den erkennenden Wesen ausgeht. Es wird da zunächst gezeigt, daß die Erkenntnis und Beurteilung des Zweckes bei einem mit Erkenntnis begabten Wesen auf einem ersten »Instinkt« beruht, der nicht so sehr ein Werk der vernünftigen Entscheidung, als vielmehr ein Werk der Natur ist. Dieser innere Drang ist eine »Naturtatsache«, an welche sich die Erkenntnis anhaftet. Damit gehört dieser Instinkt also als einfacher Sonderfall in die Reihe jener Eigentümlichkeiten der Natur, die hier dazu dienen müssen, Gott zu beweisen.[2] Wenn man dann weiterhin die Theorie von Potenz und Akt heranzieht und sie auf die Wahlfreiheit anwendet, so zeigt sich selbst bei ihr, daß jede ihr eigene Bestimmung sie als erste Ursache in der Reihe des Relativen hält, daß sie aber als »Schlüssel« zu dieser ganzen Ordnung und als letzten Grund der freien

Tätigkeit überhaupt ein erstes Prinzip fordert, ohne daß die Tätigkeit, die Sein ist, dahin käme, wohin jedes Sein ohne das erste Sein kommt.[1] Diese schwierigen Fragen müssen hier aufgeschoben werden; aber – wohl verstanden – sie gehören zum Gottesbeweis und werden nur um der Übersichtlichkeit der Darstellung willen hier beiseite gelassen. Wenn sie nicht für den gewöhnlichen Leser Verwirrung stifteten, würden sie in einer ganz außerordentlichen Weise den Beweis verstärken können. Denn wie kann man über seinen Ausgangspunkt (das heißt die Tatsache, daß die Natur Zwecke hat) streiten, wenn es ganz klar ist, daß der Wille sie hat, und wenn – wenigstens unter einem gewissen Gesichtspunkt – der Wille auch ein Gegenstand der Natur ist? Wir würden keine Zwecke suchen, wenn die Natur keine hätte; denn unsre persönlichen Zwecke sind nur die umgeformte Offenbarung der ihrigen, eine im Angesicht der Objekte jeweilig vollzogene Entfaltung jener ersten »Verwirklichung«, welche die Natur uns gibt und die gegenüber unsern weiteren Bestimmungen eine »Möglichkeit« ist. Wenn wir selber gehn, spüren wir hinter uns die Natur, die uns treibt; wir fühlen, daß sie durch uns dem uns eigenen Ziel zustrebt, ohne daß sie übrigens – wenigstens insofern wir nicht Deterministen sind – verantwortlich für all das zu machen wäre, was wir durch diese »Anwendung« ihrer Tätigkeit tun.

Wie dem aber auch sei, was die nichterkennenden Wesen angeht, hält der Beweis jedenfalls stand. Er ruht zunächst auf dem Dasein der »Eigentümlichkeiten der Natur«, und zweitens auf dem Gebrauch, den die allgemeine Natur von ihnen macht, um eine »Ordnung« zu gestalten. Man hat nicht immer genügend Nachdruck auf den ersten Punkt gelegt, der

hier beinah verborgen bleibt, aber sonst von Thomas ausführlich erörtert wird.[1] Die Eigentümlichkeiten der Natur schließen tatsächlich Zielstrebigkeit ein, weil sie Bestimmung, Beständigkeit und Festigkeit einschließen und darum auch — kraft des Prinzips vom genügenden Grund — »In-tention« (Hinstreben) im eigentlichen Sinne. »Jede tätige Kraft zielt auf irgend etwas Bestimmtes, denn nicht jede Wirkung entsteht aus jener Kraft.«[2] »Wenn jede Kraft nicht auf eine bestimmte Wirkung hinzielte, so wären ihr alle Wirkungen gleichgültig; wenn nun aber etwas gegenüber mehreren Dingen „gleichgültig" ist, so hat es keinen Grund, das Eine eher als das Andere zu tun; darum erfolgt bei einem also gleichgültigen Wesen eine Wirkung nur auf Grund einer ihm fremden Bestimmung. Die hier tätige Kraft könnte also überhaupt nicht handeln.«[3] »Wer sie einem Beliebigen ausliefert, hat sie dem Nicht-Sein ausgeliefert, denn das Beliebige ist ohne Einheit und darum ohne Sein. Wer also die Zielstrebigkeit oder Zweckhaftigkeit unterdrückt, der unterdrückt die Tätigkeit selbst; er unterdrückt das Werden; denn es wird nichts, außer durch Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, und nur das Tätige führt in die Wirklichkeit hinüber, und nichts kann diesen Übergang von selbst vollziehn. Es folgt daraus, daß der Zweck die Ursache der Ursachen ist, und daß, wer ihn unterdrückt, die Natur zum Stillstand bringt.«[4] Nicht genug damit, daß die Natur »Eigentümlichkeiten« zeigt; diese verwirklichen auch, wenn sie in Gang gesetzt sind, meistens *(ut in pluribus)* »das Beste«. Das Beste, von dem hier die Rede ist, ist die Ordnung; denn die Ordnung der Natur ist das Beste in ihr. Sie ist besser als das Beste ihrer einzelnen Bestandteile, denn sie stellt diesen gegenüber eine hö-

here, sie umschließende Art der Verwirklichung dar. Sie hat den Charakter des »Ganzen«, und das Ganze als solches steht höher als der Teil, wie das Eine höher steht als das Viele und das Sein höher als das Nicht-Sein.[1] Es gibt also in der Natur eine Ordnung. Niemand, der die Natur betrachtet, kann sie leugnen; denn seine Betrachtung selbst erstreckt sich ja auf das, was er zu leugnen vorgibt.[2] Wenn die Natur keine Wege hätte, könnten wir nicht durch sie hindurchgehn, und wir dürften nicht hoffen, mit unsern Untersuchungen an ein Ziel zu kommen. Die angebliche Unordnung, die man feststellt und als Beweis vorbringt, um die Zweckhaftigkeit zu leugnen, kehrt sich in Wirklichkeit gegen diese Leugner selbst; denn »Fehler gibt es innerhalb einer Ordnung der Dinge, die zu einem Ziele hin geschaffen sind, und zwar zu einem bestimmten Ziele. Wirft man dem Grammatiker oder dem Architekten vor, daß sie keine Kranken heilen? Nein, aber dem Arzt wirft man es vor, und dem Grammatiker wirft man seine sprachlichen Fehler vor. Genau so wirft man der Natur ihre Abweichungen und ihre Ungeheuerlichkeiten vor: die Natur handelt also wie ein Künstler in Hinsicht auf ein Ziel.«[3]

Wenn nun einige behaupten, man könne auf die Annahme von Zwecken verzichten, weil die Natur aus Notwendigkeit handle und diese Notwendigkeit ihrer Kräfte die Ordnung der Natur genügend erkläre, so ist dieser Beweisgang sehr seltsam. Es ist gerade so, als wenn man sagte, der Pfeil brauche, um die Scheibe zu erreichen, nicht von dem Schützen abgeschossen zu werden, und zwar aus dem Grunde, weil der Antrieb, der ihn »beseelt«, ihn notwendigerweise dorthin führt.[4] Was in der Natur geschieht, mußte in ihr geschehn, und das Endergebnis der

Dinge ist enthalten in den Möglichkeiten; nun stellt aber, was geschieht, als Ganzes einen »Zusammenklang«, eine Harmonie dar; das Ergebnis zeigt eine Ordnung; es gibt also in den Kräften der Natur und in den sie verbindenden Beziehungen ein Streben nach der Ordnung; es ist durch all die Vielheit der Tätigkeiten hindurch eine *Einheit* gewollt, und die Zweckhaftigkeit oder Zielstrebigkeit leuchtet hier auf.[1] Nun ist Zweckhaftigkeit, Ordnung, ein eigentümliches Werk des Geistes: »*sapientis est ordinare*«. Wohl kann eine Absicht (Intention), was die Ausführung angeht, blinden Kräften anvertraut werden, deren Erfolg die Natur und die wechselseitigen Tätigkeiten sichern; aber hinter, über und vor ihnen muß ein Geist sein, weil hier eine Entscheidung zu fällen, eine Beziehung zwischen den Mitteln und den Zwecken herzustellen ist, und eine vorherige Erfassung der Zwecke selbst da sein muß, insofern diese eine Ordnungs-Einheit in sich schließen. Auch hier bei den Zweckursachen muß man — wie bei den Wirkursachen und den Formalursachen — das Prinzip anwenden: »Die Dinge, die nicht aus sich eins sind, müssen, wenn sie verbunden sind, durch irgendeine Ursache verbunden sein.«[2]

Diese Ursache kann in Wahrheit irgendeine sein, wenn sie nur geistig ist und die Wirkungen, die wir sehn, zu erklären vermag. Sie könnte nicht eine Einheit, sondern eine Vielheit sein, und dann wäre Gott nicht bewiesen. Hier scheint der fünfte Beweis etwas voreilig zu schließen. Er kürzt in der Tat den Weg ab und überläßt es den andern Kapiteln der Gotteslehre, die — wie immer wieder gesagt werden muß — ein einziger langer Beweis Gottes ist, zu entscheiden, ob man bei irgendeinem Weltbildner stehn bleiben kann. Man wird sagen müssen: nein, und der Grund dafür

liegt darin, daß die der Welt innewohnende Zweckhaftigkeit – selbst eine, die ihr als Zielstrebigkeit eines geistigen Wesens einwohnen würde – zurückgeführt werden müßte auf eine ihr überlegene Zweckhaftigkeit. Der Zweck deckt sich ja mit dem Guten; ebenso wie nun ein einzelnes Gut der Zweck jedes einzelnen Dinges ist, ebenso muß notwendigerweise der allgemeine Zweck aller Dinge – der Zweck des Seins als solchen, dessen Ursprung wir suchen – ein allgemeines und in-sich-seiendes Gut sein, das heißt die für-sich-bestehende Wesenheit des Guten selbst.[1] So wird das relativ Beste, von dem die Rede war, zum *Besten schlechthin (quod est essentialiter bonum, quod est optimum)*,[2] und man kommt zu Gott, dem einzigen und weltüberlegenen Gott als dem höchsten und allgemeinsten Zweck. Wenn man noch einen Schritt weiter geht, kommt man zu ihm auch als der »Vorsehung«. Hier, wo man nicht alles sagen kann, erreicht man ihn auf jeden Fall, wenn nicht als Gott schlechthin, so doch als etwas Göttliches; denn in den Augen eines jeden, der die Sprache der Menschen versteht, ist die in der Welt sich offenbarende Ordnung etwas Göttliches *(»et hoc dicimus Deum«)*.

—

Allgemeiner Rückblick auf die Gottesbeweise

Der kurze Kommentar, den wir zu den Gottesbeweisen gegeben haben, zeigt, daß die fünf Beweise (wie gesagt) auf einen einzigen zurückgehn. In allen geht es darum, das den Gegenstand der Erfahrung bildende Sein an eine erste Bedingung zu knüpfen, wodurch wir uns unter den allgemeinsten Gesichtspunkten, unter denen es betrachtet werden kann, von

ihm Rechenschaft geben. Wenn wir sagen: »Rechenschaft geben«, so meinen wir nicht, daß für den heiligen Thomas die Metaphysik Gottes das Geschaffene in Gott sichtbar mache. Gott steht für Thomas in der Nacht des Geheimnisses, und die Nacht vermag nicht den Tag zu erhellen; aber sie *erklärt* ihn doch in gewisser Weise; die Definition beider besteht aus gleichen Elementen, und beide offenbaren sich gegenseitig. So definieren wir Gott auf Grund der Bedürftigkeit der Welt, und diese relative Definition setzt uns instand, den Kreis unseres Denkens zu schließen und die Wissenschaft des Seins zu vollenden, indem wir — wäre es auch im Unendlichen — den obersten Ring aufhängen, der das Sein trägt. Gott ist in dem System des Thomas für die Welt, was das unbedingte *Noumenon* Kants für das *Phainomenon* ist. Der Unterschied liegt darin, daß bei Kant das *Noumenon* theoretisch in keiner Weise bestimmt wird, während Thomas das Aus-sich-Seiende *(»Ens a se«)* auf Grund der von ihm abgeleiteten Wesenheiten bestimmt, ohne es darum in die Welt der Gattungen und Arten einzuführen.

Dieser Standpunkt ist von manchen für widerspruchsvoll erklärt worden, und insbesondere der Neokritizismus, der — wie wir und aus demselben Grund — ein Erstes als Bedingung jeder Erfahrung setzt, lehnt es ab, dieses als unbedingt und als unendlich anzuerkennen. Es ist die »höchste Person«. Man fordert sie, weil sie »logisch notwendig ist, um dem Rückgang der Bedingtheiten ein Ende zu setzen«.[1] Doch wenn es sich darum handelt, in bezug auf das unbedingte Wesen des ersten Prinzips daraus die Folgerung zu ziehn, so weicht man zurück. Dann erklärt man es für einen Widerspruch, daß wir zunächst dem ersten Prinzip alle Rollen zuer-

teilen, die es spielen muß, um es selbst zu sein, und es dann in die Unbestimmtheit zurückwerfen und auf Grund seines unbedingten Charakters als beziehungslos erklären. Allein dieser Vorwurf ist schlecht begründet, und der eingenommene Standpunkt ist unhaltbar. Ebenso wie man in dem Rückgang der Bedingtheiten einmal haltmachen muß, ebenso darf man auch nicht *willkürlich* haltmachen, und zwar in der Weise, daß man einfach ein Ende setzt, das auf Grund seiner Definition in die Reihe selbst eingeschlossen ist. Wenn die – hier angeblich erste – Person genau in demselben Fall ist wie alle übrigen, wenn sie von ihnen *nur durch die Stufe* verschieden ist, auf der sie steht, so fällt sie auf Grund der Erörterungen, die wir über das Mehr oder Minder angestellt haben, dahin (vierter Weg); sie fordert, daß wir höher steigen; sie bildet in keiner Weise ein Endglied in der aufsteigenden Kette der Bedingungen des Seins. Wenn man behauptet, dadurch, daß man sie unbedingt macht, mache man sie unerkennbar, so hat das mit dem hier vorliegenden Problem gar nichts zu tun. Denn was hier erkennbar zu machen ist, das ist nicht Gott, sondern die Welt. Wenn Gott erkennbar wäre, so wäre es die Welt nicht; das heißt, wenn Gott, wie es der Neokritizismus will, in das Gefüge der Beziehungen, das »für uns« die Erkennbarkeit begründet, einträte, so könnte er nicht mehr die Rolle jenes Ersten Prinzips spielen, das die Welt selbst in den Augen des Neokritizismus fordert, wenn sie »in den Grenzen des möglichen Denkens« bleiben soll. Das Problem stellt uns gerade vor das Paradox, *die Notwendigkeit des Unbegreiflichen zu begreifen;* durch die Erkenntnis das Unerkennbare zu postulieren; zu erkennen, daß es ein Unerkennbares gibt; durch das Mysterium zu

»erklären«, was ohne das Mysterium absurd und folglich ein Nicht-Sein wäre — und eben doch *ist*. Ohne Gott könnte die Welt, so wie sie durch ihre ganz zufälligen und ganz bedingten Beziehungen begründet ist, als ein Gefüge von »Nichtigkeiten« bestimmt werden; das Nichts also läge dieser Welt zugrunde, die so tut, als ob sie uns das Sein mitteilte. Darin liegt die Notwendigkeit Gottes. Allein das ist kein Grund, daß Gott für uns erkennbar sein müßte — im Gegenteil! Er muß einsichtig »in sich« sein und seine Erklärung in sich selbst tragen; ihn setzen, heißt für uns nichts anderes, als eben das setzen, »was sich durch sich selbst erklärt«. Der Name Gottes, wie wir ihn fordern, genügt sich selbst. Allein hängt es von uns ab, daß das in sich höchst Einsichtige für uns, wie Aristoteles sagt, dasselbe ist, was die Sonne für den Nachtvogel ist? Es gibt Probleme, die — wie man sagt — »legitim unlösbar« sind; gerade das Problem des Unbedingten ist ein solches; dasjenige, das man — um dem Geheimnis des aus sich seienden Seins zu entrinnen — an seine Stelle setzen will, ist es nicht. Wenn man hier dem heiligen Thomas einen Widerspruch vorwirft, so ist zu sagen, daß er sich ihn nur dann zuschulden kommen ließe, wenn die dem ersten Prinzip zugeschriebnen Rollen etwas anderes bezeichnen sollten als eine einseitige Seinsbeziehung, die gegründet ist auf eine vielfache Anteilnahme der Geschöpfe an dem, was in Gott eins und unzugänglich ist; wenn — mit andern Worten — die Mehrheit oder die in unsern Worten ausgedrückten Verbindungen, anstatt ihren einzigen Grund in dem Geschaffenen zu haben, das Absolute in sich selbst zu bestimmen beanspruchten. Doch davon ist gar keine Rede. Die hier sich erhebenden Schwierigkeiten werden durch die Lehre von der Analogie beseitigt.[1]

Die Natur Gottes

WENN DIE DARGELEGTEN FÜNF GOTTESbeweise im Grunde nur einen einzigen ausmachen, da sie alle auf der Notwendigkeit aufruhn, für das Sein als solches eine Quelle zu suchen, und da sie als oberste Schlußprämissen nur Prinzipien heranziehn, die sich aus den allgemeinen Bedingungen des Seins als solchen ergeben, so ist es klar, daß man unterschiedslos aus jedem dieser Beweise herausholen kann, was man von der ersten Ursache zu wissen vermag. Ihr Sosein können wir nur mit Hilfe derselben Mittel erkennen, die es uns ermöglicht haben, ihr Dasein zu finden. Weil sie in keiner Weise in sich erfaßt werden kann, so sind es die gleichen Gründe, die uns berechtigen zu sagen: er ist, und auch zu sagen: er ist so. Wenn also die Beweise der ersten Ursache alle eigentlich denselben Grundton haben, so folgt daraus, daß an jedem von ihnen die ganze Gotteslehre hängt. Daher kommt es, daß Thomas in einzelnen seiner Werke alle seine Aussagen über Gott aus dem Beweis von der Bewegung gewinnt, der ihm besonders wertvoll gewesen zu sein scheint. Es liegt darin übrigens — sofern es nicht eine bloße Abkürzung ist — nur eine besondere Geschicklichkeit in der Handhabung des Beweisverfahrens. Alle Gesichtspunkte des Gottesbeweises können uns helfen; wir haben sie gewonnen: warum sollen wir von neuem an ihre Eroberung gehn? Die großen Werke des *doctor angelicus* gehn aus dieser Methode hervor, wenn auch immer die Idee des »ersten unbewegten Bewegers« sie beherrscht.[1]

In der *Summa contra Gentiles*[1] ist der einzuschlagende Weg in bewundernswerter Weise gekennzeichnet. Nachdem gezeigt worden ist, so heißt es da, daß es ein erstes Sein gibt, das wir Gott nennen, müssen wir seine Natur festzustellen suchen. Wir müssen dazu auf dem Wege der Ausschließung vorgehn *(via remotionis utendum)*.

Der Beweis geht dann so: Wir kennen ein Ding um so besser, je vollständiger wir es durch die Bezeichnung all seiner Unterschiede von den andern Dingen abscheiden. Darum bezeichnen wir bei den Dingen, deren Wesen wir bestimmen können, zunächst die *Gattung;* das gibt uns eine allgemeine Erkenntnis des Gegenstandes; wir fügen dann nach und nach einzelne *Unterschiede* hinzu, die den Begriff immer deutlicher machen. Bei Gott kann von einer Gattung nicht die Rede sein, da er über allen Gattungen und folglich außerhalb ihrer steht; er ist ja der Ursprung der obersten Gattung, nämlich des Seins. Noch weniger können wir positive Unterschiede feststellen, sondern müssen bei den negativen Unterschieden stehn bleiben, aber das Endergebnis wird im Verhältnis dasselbe sein; denn ebenso wie jeder positive Unterschied einen Begriff dadurch deutlicher macht, daß er das betreffende Wesen von einer immer größeren Zahl andrer — möglicher oder wirklicher — Wesen scheidet, so scheiden die negativen Unterschiede Gott nach und nach von allem andern; so sagen wir: Gott ist kein bloßes Phänomen; Gott ist kein Körper; Gott ist kein sinnliches Wesen; Gott ist kein Geist, wie wir ihn aus der Erfahrung kennen usw...., und wir werden ihn, wenn wir ihn von allem unterschieden haben, genau so weit erkennen, als wir ihn erkennen können.

Die Einfachheit Gottes

Zunächst folgt aus der Tatsache, daß Gott erstes Sein, erster Beweger, erste Ursache usw. ist, daß er vollkommen *einfach* ist. Es gibt in ihm keinerlei Zusammensetzung irgendwelcher Art: weder aus ausgedehnten Teilen wie bei den Körpern, noch aus Materie und Form, noch aus Träger und Wesenheit, noch aus Wesen und Dasein, noch aus Gattung und Artunterschied, noch aus Substanz und Akzidenz, noch aus irgend etwas anderm. Er ist einfach dadurch, daß er ganz er selbst durch sich allein ist und nicht mit irgend etwas anderm zusammengezählt werden kann.

Der Beweis für diese verschiedenen Sätze füllt die dritte *quaestio* der *Summa*.

Daß Gott kein Körper ist, ist leicht einzusehn. Kein Körper bewegt sich, ohne bewegt zu sein; wir haben aber Gott gefunden als den ersten unbewegten Beweger (erster Weg). Mehr noch: Gott ist das erste Sein (vierter Weg). Nun kann aber das erste Sein kein Körper sein, wie aus den Prinzipien hervorgeht, die wir, um Gott zu finden, angewandt haben. Überdies muß das erste Sein ganz »Wirklichkeit« sein, denn dadurch allein ist es das Erste. Die Wirklichkeit geht der Möglichkeit voran (wie wir gesagt haben), denn nur durch eine vorhergehende Möglichkeit läßt sich der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit erklären (erster und zweiter Weg). In unsern Gottesbeweisen haben wir also ein »ganz in der Wirklichkeit Seiendes« bewiesen; es ist klar, daß ein derartiges Wesen kein Körper sein kann, weil dieser es mit dem Zusammenhängenden zu tun hat, das auf Grund seiner Definition unendlich teilbar, daher innerlichst mit »Möglichkeit« vermischt ist.[1] Ferner

kann kein toter Körper an Wert dem lebendigen gleichkommen wollen; ein lebendiger Körper aber ist eben lebendig durch etwas, was ihm als Körper überlegen ist — wir nennen es seine Seele. Nun haben wir Gott gefunden als das höchste unter allen Wesen oder (besser gesagt) als das Wesen, das alle Werte des Seins gleichsam als Quelle in sich enthält (vierter Weg); es ist also unmöglich, daß Gott ein Körper sei.[1]

Hieraus folgt, daß er keine Materie in sich enthält; denn alles, was aus Materie und Form zusammengesetzt ist, ist ein Körper, da ja die Ausdehnung, die das Kennzeichen der Körper ist, das erste Attribut der Materie darstellt.[2] Ferner ist die Materie in allen Dingen das Prinzip der »Möglichkeit«, und wir haben gesagt, daß es in dem ersten Sein keine »Möglichkeit« geben kann. Weiter: was aus Werden und Verwirklichung, aus Materie und Form zusammengesetzt ist, das ist vollkommen und gut durch seine *Form*, also nicht aus sich selbst und wesensmäßig, so wie wir es gefordert haben (vierter Weg), sondern nur kraft einer *Teilnahme*, das heißt, insofern seine Materie teil hat an einer bestimmten Form; das zwingt uns aber, ein höheres Prinzip für diese Teilnahme zu suchen, und es geht darum nicht an, ein so zusammengesetztes Sein als erste Ursache anzusehn. Da endlich die Tätigkeit zum Prinzip den Akt oder die Form hat, so muß auch derjenige, der aus sich selbst und wesensmäßig tätig ist (erster und zweiter Weg), aus sich selbst und wesensmäßig Akt und Form sein. Gott ist dies aber durch seine Wesenheit und nach seiner ganzen Wesenheit, sonst wäre er nicht der, den wir durch unsere Beweise gefunden haben.[3]

Es folgt daraus unmittelbar, daß Gott — wenn man

das Wort hier gebrauchen darf — ein »Einzelwesen« *auf Grund seiner Natur selbst* und ohne irgendeine Zusammensetzung ist. Mit andern Worten: man kann nicht unterscheiden zwischen Gott und seiner Gottheit, zwischen Gott und dem Leben Gottes, noch irgend etwas ähnlichem. Die Vereinzelung geschieht, wie wir gesehn haben,[1] durch Aufnahme einer Form in eine Materie, und da eine derartige Zusammensetzung in Gott nicht angenommen werden darf, so folgt, daß Gott durch nichts anderes als seine Natur vereinzelt sein kann, wofern das Wort »Natur« noch einen Sinn hat bei dem, der ganz »Wirklichkeit« ist und infolgedessen jenseits der Scheidung des Seins in Naturen steht.[2]

Weiterhin folgt, daß Gott und das Dasein Gottes sich vollkommen decken. Wenn man sie unterscheiden wollte, so müßte man Gott als ein Vermögen zum Sein auffassen und das Dasein als dessen Verwirklichung: es gäbe dann in Gott Möglichkeit und Wirklichkeit; er wäre also nur *teilnehmendes* Sein; er hätte eine Ursache und wäre nicht mehr erste Ursache (erster, zweiter und vierter Weg).[3]

Hieraus ergibt sich weiter, daß Gott keine Stelle in irgendeiner Gattung einnehmen kann, und daß man ihn im eigentlichen Sinne weder als Substanz, noch als Person, noch als mit Eigenschaften behaftet, noch als von Beziehungen betroffen bezeichnen kann, noch als irgend etwas, was ihn zu bestimmen beanspruchen könnte, so wie wir mit Hilfe der Kategorien die Gegenstände unsrer Erfahrung bestimmen. Es kann ja etwas in zweifacher Weise zu einer Gattung gehören: einmal schlechthin und eigentlich, nämlich als *Art*, dann — mit einer gewissen Einschränkung — als *Prinzip* oder als entsprechendes Negativ einer Vollkommenheit: so lassen sich einerseits der

Punkt und die Linie auf die Gattung Quantität zurückführen als Prinzip der Linie und der Zahl, anderseits aber läßt sich auch die Blindheit und jedes andre Negativ auf die entsprechende positive Gattung zurückführen. Daß Gott kein Negativ ist, ist selbstverständlich. Eigentliches Prinzip einer Gattung — wie die Einheit das Prinzip der Zahl ist — könnte er nur sein, wenn er in diese Gattung eingeschlossen wäre und damit aufhörte zu sein, was er ist: das Prinzip des ganzen Seins (zweiter und vierter Weg). Daß er nicht als Art einer Gattung in diese Gattung eintreten kann, ist leicht zu beweisen. Jede Art wird begründet durch einen Artunterschied, der die Gattung näher bestimmt, und der also für sie das bedeutet, was der bestimmende Akt für die Unbestimmtheit der Potenz bedeutet. Nun gibt es aber in Gott keine Potenz. Ferner ist die Gattung Teil der Wesenheit; die Wesenheit Gottes aber unterscheidet sich, wie gesagt, nicht von seinem Sein: es wäre also sein Sein Gattung für ihn, und wir wissen, daß das Sein keine Gattung ist, denn es gibt nichts außer ihm Seiendes, wodurch es näher bestimmt werden könnte. Überdies haben die Arten einer Gattung und die Einzelwesen dieser Arten untereinander die allgemeine Wesenheit, die sie verbindet, gemeinsam; aber sie unterscheiden sich durch ihr Dasein, und so gibt alles, was in einer Gattung oder einer Art ist, Anlaß zu jener Unterscheidung von Sosein und Dasein, die wir von Gott ausgeschlossen haben.

Gott, der weder Gattung noch Artunterschiede hat, ist also undefinierbar, und was man von ihm aufzeigen kann, das kann man nur mittelbar — und von seinen Wirkungen aus — aufzeigen; denn wie sollte man etwas definieren, wenn nicht durch Gattung und Art-

unterschied, und woher sollte man die Bestandteile eines Beweises holen, wenn nicht aus einer definierten Wesenheit?[1] Gott ist nicht im eigentlichen Sinne eine Substanz, er ist ebensowenig eine »Person«, da das Wort Person nur ein besonderer Ausdruck für eine geistige Substanz bezeichnet. Wenn wir Gott Person nennen, so tun wir es, wie wir noch sehn werden, in analoger Weise. Erst recht handeln wir so, wenn wir Gott nach den neun Arten der Akzidenzien bezeichnen, die unabhängig von der Substanz die Kategorien darstellen.[2] Es gibt kein »zu-fälliges« Sein (Akzidenz) in Gott; was wir seine Weisheit, seine Macht, seine Erkenntnis usw. nennen, das ist nur analog gemeint. Das Akzidenz bestimmt ja die Substanz; es setzt sie also als bestimmbar voraus, das heißt als in der Möglichkeit befindlich gegenüber dieser Bestimmung, und dem stehn immer wieder der erste und der zweite Weg entgegen. Überdies unterscheiden sich (wie gesagt) Gott und sein Sein nicht; positiv ausgedrückt heißt das: Gott ist sein Sein. Nun versteht man sehr wohl, daß das, was dieses oder jenes ist, durch etwas anderes bestimmmt werden kann: zum Beispiel »das Warme« kann gleichzeitig weiß sein. »Die Wärme« aber kann eben nichts anderes als Wärme sein. So kann das, was sein Sein ist, in keiner Weise näher bestimmt werden: es ist in sich geschlossen, das Wort »ist« kann nicht mehr in besondrer und unterschiedener Weise auf es angewandt werden. Wenn Gott das erste Sein ist, kann ihm ferner alles nur durch sich zukommen. Wer aber Akzidenz sagt, der sagt Teilnahme, und wenn man selbst von Akzidenzien sprechen könnte, die Gott eigen wären, so würden diese zum wenigsten eine innere Ursächlichkeit einschließen, insofern von diesen Akzidenzien gesagt werden müßte, daß sie aus der Natur des Trägers Gott sich

ergäben. Das kann aber der ersten Ursache (wie wir gesehn haben — vierter Weg) nicht zugeschrieben werden.

Man kann übrigens ganz allgemein mit Hilfe der dargelegten Prinzipien beweisen, daß jede Zusammengesetztheit, welcher Art sie auch sei, von dem ersten Prinzip ausgeschlossen sein muß. Von jedem Zusammengesetzten und von jeder Art der Zusammensetzung gilt, daß das Zusammengesetzte später als seine Teile ist und somit nicht das Erste sein kann; es gibt eine Ursache für die Vereinigung seiner Bestandteile, es ist also nicht erste Ursache; es gibt in ihm Bestimmendes und Bestimmtes, es ist also nicht ganz »Wirklichkeit«; es gibt in ihm endlich etwas, was nicht es selbst oder ganz es selbst ist; es ist also nicht reine Form, das heißt Wirklichkeit und Sein im Zustand der Vollkommenheit.[1]

—

Thomas und der Pantheismus

Die gleichen Prinzipien genügen, um drei Irrtümer zurückzuweisen, von denen einer ganz besonders stark den Unwillen des heiligen Thomas erregt hat. Der moderne Pantheismus in seinen verschiedenen Formen würde sich in zweien dieser Irrtümer wiederfinden.

Für David von Dinant, einen berühmten Lehrer der Theologie, dessen Werk im Jahre 1209 verbrannt wurde, ist Gott nichts anderes als die *allgemeine Materie*, als jenes reine Werden, dessen aufeinanderfolgende Bestimmtheiten den Gang der Welt darstellen. Schon er sagt mit Spinoza, daß jede nähere Bestimmung eine Verneinung sei *(omnis determinatio est negatio);* weil er aber nicht zu unterscheiden wußte zwischen der Unbestimmtheit der Fülle und

der leeren Unbestimmtheit des Werdens, schloß er, Gott sei reine Möglichkeit, »erste Materie« im aristotelischen Sinne; denn wie sollte sich, so meinte er, der erste materielle Grund und jener erste Grund, der Gott ist, unterscheiden können, wenn beide vollkommen einfach sein sollen, und doch das nicht mehr einfach wäre, was Anlaß zu einer Unterscheidung gäbe? Thomas spricht von ihm mit derselben Schärfe wie von den Averroisten. »Die Tollheit« dieses Menschen erschüttert ihn, und er scheut sich nicht, es ihm als Unwissenheit vorzuwerfen, daß er sich zu solchen Sophismen hat fortreißen lassen.[1]

Eine andere Meinung geht zwar von andern Prinzipien aus, kommt aber praktisch zu demselben Ergebnis. Nach ihr ist zwar Gott nicht mehr Werden, sondern *Verwirklichung*, aber er ist die Wirklichkeit überhaupt *(esse formale omnium);* außer ihm ist also nur noch reines Werden, formlose Möglichkeit. Die übrigen Verwirklichungen und infolgedessen die Einzelwesen mit allem, was sie bestimmt und unterscheidet, werden unterdrückt; sie sind nicht mehr, wie in dem ersten Fall, »Weisen« einer Gott-Materie, sondern umgekehrt »Weisen« eines Gott-Aktes; und das ist genau so gut Pantheismus.

Endlich erwähnt Thomas im Anschluß an Augustins *De Civitate Dei* noch die Meinung des Varro und andrer aus dem Altertum, nach der Gott *die Seele der Welt* oder des ersten Himmels wäre, ein formales Prinzip also, aber weniger fein gemischt mit den Dingen, mit denen er als innerlich bewegendes und organisierendes Prinzip verbunden ist; das Verhältnis der Seele zum Leibe im Menschen stellt dann den Sonderfall eines allgemeinen Weltgesetzes dar.[2]

Von diesen drei Auffassungen genügt, wie Thomas sagt, keine einzige jenen Postulaten, die zur Setzung

eines ersten Seins geführt haben. Tatsächlich haben wir – unter dem Namen Gott – eine erste Wirkursache gefordert (erster und zweiter Weg); nun kann eine Wirkursache wohl eine Bestimmtheit haben, die mit ihrer Wirkung in dem Sinne identisch ist, daß diese im höchsten Fall dieselbe Wesenheit hat wie ihre Ursache, so zeugt zum Beispiel der Mensch einen Menschen. Doch das bestimmende Prinzip des Einen kann nicht in das Andere übergehn; es kann eine *artliche* Gleichheit zwischen den beiden Prinzipien geben, aber nicht eine *zahlenmäßige*, so daß die Hypothese von dem »Gott als Form« sich hierdurch schon erledigt.

Erst recht fällt der »Gott als Materie«, da die Materie Möglichkeit oder Werden, die Wirkursache aber Wirklichkeit oder Besitz der Vollkommenheit ist. Allein Gott ist nicht irgendeine Wirkursache, er ist die *erste* Wirkursache; dieser Gesichtspunkt verstärkt noch den Beweis; denn das erste tätige Prinzip muß durch sich selbst und seinem Wesen gemäß handeln (erster, zweiter und vierter Weg); was nun aber in eine Zusammensetzung mit irgend etwas Anderm eintritt, sei es als Materie, Form oder sonst etwas, das handelt nicht mehr im strengsten Sinne des Wortes durch sich, es ist vielmehr *das Zusammengesetzte*, das handelt. So kann man beim Menschen strenggenommen nicht sagen, daß die Hand tätig ist, sondern der Mensch durch die Hand. Genau so wäre es mit Gott in den genannten drei Fällen: er wäre nicht mehr tätig, wenigstens nicht als erstes Prinzip.

Dazu kommt immer wieder dieselbe Schwierigkeit, daß Gott nicht wirklich erstes Sein wäre (vierter Weg). Denn wenn man ihn zur Materie macht, so macht man ihn zur Möglichkeit, die später ist als die Wirklichkeit; wenn man ihn zur Form eines Zusam-

mengesetzten — welcher Art auch immer — macht, so setzt man ihn in gleichem Maße — wenn auch in andrer Weise — herab. Jede Form eines Zusammengesetzten ist eine mitgeteilte Form, wie wir festgestellt haben. Wenn Gott in irgendeine Zusammensetzung in der Eigenschaft als Form eintritt, so ist er also auch nicht mehr das Erste; denn es ist klar, daß das Mitgeteilte ebenso wie das Teilnehmende später ist als das, was durch seine Wesenheit ist.

Was nun den von der Einfachheit des ersten Prinzips hergeleiteten Beweisgrund des David von Dinant angeht, so ist zu sagen, daß er kindisch ist; denn wenn Gott einfach ist, und wenn die reine Materie ebenfalls einfach ist, so beweist das nicht, daß sie zusammenfallen. Ihre Natur allein genügt, daß sie sich voll und ganz voneinander unterscheiden: Gott ist reine »Wirklichkeit«, die Materie reine Möglichkeit. Diese beiden Extreme berühren sich in einer gemeinsamen Bedingung, aber aus entgegengesetzten Gründen, und aus diesen Gründen stehn beide auf den entgegengesetzten Polen des Seins. David hat die reine Verschiedenheit verwechselt mit dem eigentlichen Artunterschied, der die Gemeinsamkeit der Gattung voraussetzt. Er hätte Aristoteles lesen sollen.[1]

—

Die Vollkommenheit Gottes

Aus der Tatsache, daß die Einfachheit Gottes nicht die leere Einfachheit des Werdens, sondern die Einfachheit der reinen Wirklichkeit ist, kann man weiter die Vollkommenheit Gottes herleiten. Gott ist vollkommen heißt nicht, daß er eine Anhäufung von zueinandergefügten Werten und Vollkommenheiten ist — das würde ja der Einfachheit des ersten Seins widersprechen —, sondern daß ihm, was die »Ver-

wirklichung« angeht, nichts fehlt; er ist im vollsten Maße, was er ist, und besitzt sein Sein im höchsten Grade.[1] So verstanden, ist die Vollkommenheit Gottes schon in den Gottesbeweisen enthalten, und alle die behandelten »Wege« führen zu ihr hin, denn ob es sich um den ersten Beweger oder um die erste Ursache oder um das erste Notwendige oder um das erste Sein und letzte Ziel handelt: immer fordert der Beweis die volle »Wirklichkeit«, die allein den Bedingungen genügt.

Thomas folgt dem Aristoteles[2], wenn er den Pythagoräern und dem Speusippus die Hypothese von dem unvollkommenen Gott zuschreibt, von dem »werdenden Gott«, wie ihn auf ihre Art auch einige moderne Philosophen angenommen haben. Er erklärt sich das daraus, daß sich die Alten in großer Zahl — was die Prinzipien angeht — nur ein materielles Prinzip haben denken können. Das materielle Prinzip ist ja nun in der Tat das unvollkommenste, das es gibt: es ist das Unbestimmte, die Grundlage der allgemeinen Entwicklung, die reine Möglichkeit, die erst die Anstrengung der Natur zur Wirklichkeit führt. Allein dieses Prinzip genügt nicht den Forderungen, die die Wirklichkeit erhebt. Was wir Gott nennen, das ist vor allem das erste Wirkprinzip; nun ist das Wirkende als solches »Wirklichkeit«, ebenso wie die Materie als solche »Möglichkeit« ist. Ebenso wie also die erste Materie im höchsten Maße unvollkommen ist, da sie keinerlei Wirklichkeit in sich enthält, so muß das erste tätige Prinzip im höchsten Maße vollkommen sein, indem es in sich keinerlei Möglichkeit enthält. Ein werdender Gott ist ein absurder Gott; er ist das Gegenteil Gottes. Man sage nicht (mit einem Argument, das Schule gemacht hat): die Prinzipien der Dinge sind immer

unvollkommen; der Baum kommt aus dem Samenkorn. Denn wenn der Baum aus dem Samenkorn kommt, so geschieht das kraft eines andern tätigen Prinzips, aus dem das Samenkorn kommt, das auf die eine oder andere Weise enthält, was aus ihm hervorkommen soll. Das Sein, das der allgemeinen Tätigkeit zugrunde liegen soll, kann daher nicht im Zustand des Samenkorns gedacht werden, sondern nur im Zustand der vollen Entfaltung und im Besitz der höchsten Vollkommenheit.[1]

Diese Vollkommenheit muß übrigens in ihrer Einheit alles, was die Geschöpfe an Vollkommenheit enthalten, umfassen und umschließen; und die Gründe dafür sind immer wieder dieselben. Alles, was an Vollkommenheit in der Wirkung ist, muß in der tätigen Ursache entweder in gleicher Weise sein, wie beim Menschen, der den Menschen zeugt, oder in einer überragenden Weise, wie bei der Sonnenglut, die in überragendem Maße alles, was unter ihrer Einwirkung sich entfaltet, genau insoweit in sich enthält, als es aus ihr hervorgeht. Es ist ja klar, daß die Ursächlichkeit in gewisser Weise eine Mitteilung ist; daher muß man, wenn man sieht, was das Empfangende aufnimmt, irgendwie beurteilen können, was das Tätige in irgendeiner Form enthält. Diese Form, die wir hier als »irgendeine« bezeichnen, muß übrigens an Wert höher sein, denn wenn In-der-Möglichkeit-der-Materie-sein unvollkommener ist als In-sich-sein, so heißt In-der-Möglichkeit-des-tätigen-Prinzips-sein, vollkommener sein, weil das Tätige als solches »Wirklichkeit« ist in bezug auf die Wirkung, die es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit überführt. Da nun also Gott erste handelnde Ursache ist, müssen alle Vollkommenheiten seiner Wirkungen in

ihm auf eine höhere Art voraus existieren (erster und zweiter Weg).

Zweitens ist zu sagen: Wenn Gott das erste Sein ist (vierter Weg) und darum Sein durch sich — auf Grund seiner Wesenheit selbst —, weshalb wir ihn das durch sich bestehende Sein selbst *(ipsum esse per se subsistens)* nennen, so muß man ihm alle Vollkommenheiten des Seins zuschreiben. Das Warme gewiß kann nur in einem bestimmten Grade warm sein, aber wenn die Wärme in sich existierte, so besäße sie offenbar alle Vollkommenheiten der Wärme überhaupt. Wenn dies nun bei Gott in Hinsicht auf das Sein so liegt, so kann seiner Vollkommenheit nichts fehlen, was eine Vollkommenheit des Seins darstellt. Was aber sind Vollkommenheiten der Geschöpfe anders als Seins-Vollkommenheiten? Sein und Vollkommenheit fallen ja zusammen, wie Spinoza sagt und wie auch Thomas immer wiederholt. Wenn ein Mensch durch die Weisheit vervollkommnet ist, so »ist« er durch sie auf eine höhere Weise. Weise sein, heißt auf eine höhere Art »sein«, und zwar auf eine Art, die das Wort »weise« näher bestimmen will. Wenn also Gott *in der Fülle* »ist«, insofern er das Prinzip des Seins ist, so kann ihm nichts von dem fehlen, was wir eine Vollkommenheit nennen. Es tut nichts, wenn diese Vollkommenheiten in ihm (wie wir sehn werden) nicht bestimmt sind: sie »sind da«, und das genügt und berechtigt uns zu sagen: er ist unendlich vollkommen. Wenn weder wir noch sonst ein Geschöpf diese volle Vollkommenheit beanspruchen können, so liegt das daran, daß wir in einem weiten Maße nicht »sind«. Die Wesenheiten teilen sich in das Sein. Wir besitzen nur eine davon, und selbst diese verwirklichen wir nur unvollkommen. Alles übrige Sein ist uns fremd. Gott

aber, der der Ursprung des Seins ist, besitzt das ganze Sein, und nichts, was unter diesem Namen geht, kann also etwas beanspruchen, was er nicht hätte, wofern es nicht eben ein Nichts ist. Gott ist in der Fülle, das heißt er ist vollkommen.[1]

—

Über die Ähnlichkeit zwischen den Geschöpfen und Gott

Im Zusammenhang mit der erörterten Frage erhebt sich eine andre. Wenn Gott die Vollkommenheiten der Geschöpfe besitzt, so fragt sich nämlich, ob wir von diesen behaupten können, daß sie Gott ähnlich sind. Man kann mit gleichem Recht, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten, antworten: Ja und nein. Die Ähnlichkeit entsteht durch eine gleiche *Bestimmtheit* in den Dingen; wenn wir den Bestimmungsfaktor »Form« nennen, so können wir sagen, daß zwei Wesen ähnlich sind, wenn sie in ihrer Form übereinstimmen. Das aber ist auf eine dreifache Weise möglich. Zunächst kann die beiderseits mitgeteilte Form »in demselben Sinne« mitgeteilt sein (das heißt dergestalt, daß sie demselben Begriff entspricht) und zugleich in derselben Weise (das heißt in demselben Maße). In diesem Falle liegt nicht nur Ähnlichkeit, sondern *Gleichheit* in der Ähnlichkeit und folglich vollkommene Ähnlichkeit vor. So ist es etwa, was die Farbe angeht, bei zwei gleich weißen Mauern. Oder aber die mitgeteilte Form ist zwar noch in demselben Sinne, aber nicht mehr in derselben Weise mitgeteilt. Dann haben wir eine wirkliche *Ähnlichkeit*, jedoch mit einem Gradunterschied und folglich nur eine unvollkommene Ähnlichkeit. Eine anthropomorphistische Auffassung könnte — was Gott angeht — hier

halt machen und sagen: der Mensch ist Gott ähnlich; folglich sind die auf den Menschen anwendbaren Begriffe – mit einem Unterschied des Grades – auch auf Gott anwendbar, wenn man auch für diesen Gradunterschied die äußerste Grenze annehmen muß, die man, ohne die Art zu ändern, annehmen kann. Wir werden sehn, wie tief diese Auffassung sich von der des Thomas unterscheidet.

Die dritte Art der Ähnlichkeit zwischen zwei Wesen besteht darin, daß sie in derselben Form übereinstimmen, aber »in verschiedenem Sinn«, das heißt derart, daß das, was in dem einen in einem Akt realisiert ist, der in uns einem bestimmten Begriff entspricht, in dem andern anders realisiert ist, und zwar so, daß es entweder einen andern Begriff begründet, oder jeden Begriff übersteigt, da es durch keinen einzigen wirklich »begriffen« werden kann. Das letzte ist der Fall bei Gott; immer jedoch muß auch hier eine gewisse Ähnlichkeit zwischen ihm und dem Geschaffenen eingeräumt werden, und zwar darum, weil er dessen Prinzip ist. Ein tätiges Subjekt kann ja, wie eben gesagt wurde, nicht anders handeln, als indem es auf die eine oder andre Weise mit-teilt, was es selbst besitzt. Das, was der Ursache als solcher und der Wirkung als solcher gemeinsam ist, das ist das, was in der thomistischen Philosophie der »Akt« genannt wird, was Thomas hier als »*communicatio in forma*« bezeichnet, wobei das letztere Wort als Bezeichnung des bestimmenden Prinzips in seinem allgemeinsten Sinn genommen wird. Man leugnet also hierdurch nicht, daß es beim Übergang vom Handelnden zum Leidenden eine Umformung des Aktes geben kann, und daß diese Umformung, die bei den geschaffenen Wesen relativ ist, wenn es sich um die Gottheit und ihre Wirkungen handelt, bis an die Grenzen des Un-

meßbaren gehn kann. Wenn das handelnde Prinzip »eindeutig« *(univok)* ist, das heißt, wenn es auf gleicher Ebene ein Wesen derselben Art hervorzubringen trachtet, so gibt es zwischen dem handelnden Prinzip und der Wirkung eine Ähnlichkeit der »Art«. Wenn das Handelnde die Stelle einer allgemeinen Ursache einnimmt, so gibt es zwischen ihm und seiner Wirkung nur eine Ähnlichkeit der »Gattung«. Wenn endlich das handelnde Prinzip außerhalb der Arten und der Gattungen steht, wie das bei Gott der Fall ist, so können seine Wirkungen ihm weder in der Art, noch in der Gattung ähnlich sein, sondern allein nach einer gewissen Analogie *(secundum aliqualem analogiam)*, die sich darauf stützt, daß die Kreaturen Sein sind und daß sie also — als solche — dem ersten und allgemeinen Prinzip alles Seins ähnlich sind. Damit aber sind wir vom Anthropomorphismus weit entfernt.

—

Unsre Erkenntnis Gottes

Von diesen Gedanken ausgehend, müssen wir nunmehr die Folgerungen ziehn in bezug auf die Art und Weise, in der wir von Gott sprechen und dabei glauben können, mit unsern Worten wirklich die Natur Gottes auszudrücken. Hier sind zwei Fragen streng zu scheiden. Erstens: was *kann* man als wahr von Gott aussagen, und was *darf* man von ihm *nicht* aussagen? Zweitens: wenn wir etwas von ihm aussagen können und dürfen, welcher Wert kommt dann diesen Aussagen zu, und *in welchem Sinne* wollen sie Gott ausdrücken, beziehungsweise in welchem Sinne wollen sie es nicht?[1]

Da wir Gott jede den Geschöpfen zukommende Vollkommenheit zuschreiben, jedoch behaupten, daß

sie Gott »in einem höhern Maße« zukomme, so wird ein jeder Name, der eine Vollkommenheit bezeichnet, ohne zugleich ein Maß zu bezeichnen, Gott und den Geschöpfen unterschiedslos zukommen. So schreiben wir Gott die Erkenntnis zu, weil das Wort Erkenntnis von jeder besondern Art der Erkenntnis absieht und deshalb für das »ganz Andere« Raum läßt. Jeder Name dagegen, der die Unvollkommenheit der Geschaffenheit in sich schließt, kann Gott nur im übertragenen Sinn zugeschrieben werden, zum Beispiel das Sehen, das Hören, das Zornigwerden. Jeder Name endlich, der in sich selbst auf das »ganz Andere« Gottes hindeutet, kommt Gott gewissermaßen als »Eigenname« zu, so die Ausdrücke: Höchstes Gut, Erstes Sein, Oberste Ursache usw.

Damit ist jedoch die hier vorliegende Schwierigkeit kaum gestreift; denn wenn wir von gewissen Namen sagen, daß sie reine Vollkommenheiten ausdrücken, mithin Vollkommenheiten, die von Gott ausgesagt werden können, so gilt auch das nur von der *Sache* selbst, die diese Worte bezeichnen, das heißt von dem Grad der Vollkommenheit, der Verwirklichung, mit einem Wort: des Seins, das sie einschließen; aber nicht von der Art, in der unsere Worte das ausdrükken können, da diese — immer der menschlichen Ordnung entnommen — eben dadurch eine Unvollkommenheit einschließen. Unsere Worte drücken ja unsere Begriffe aus, wie unsere Begriffe die Dinge selbst ausdrücken wollen. Unsere Begriffe aber, die der Welt des Sinnlichen entstammen, übersteigen — was ihre Ausdrucksweise angeht — nicht die Weisen des Sinnlichen. Alles, was wir bezeichnen, bezeichnen wir entweder abstrakt als »Wesenheit«, so wenn wir sagen: die Güte, oder konkret als »Träger« dieser Wesenheit, so wenn wir sagen:

Gut. Nun ist aber die so bezeichnete Güte nicht etwas durch sich Bestehendes und darum nicht jenes Erste der Gattung, das unser vierter Weg gesetzt hat. Das Wort »Gut« dagegen bezeichnet zwar ein in sich Bestehendes, aber in unsrer menschlichen Sprache schließt es eine Zusammengesetztheit in dem so bezeichneten Wesen ein. Das Gute ist nämlich dasjenige, welches die Güte besitzt; Gott aber »ist«, und er »besitzt« nicht. Da die Wesenheiten das Sein teilen, schließt überdies jede einzeln für sich bezeichnete Wesenheit eine begrenzte und negative Bestimmtheit ein *(»omnis determinatio est negatio«)*. Jede Bestimmtheit kommt zustande durch die Zuteilung einer »bestimmten« Wesenheit, die die Sprache in ihrer Einheit ausdrückt. Wer nun Einheit sagt, der sagt zugleich Ausschluß; denn das Eine ist ja das in sich Ungeschiedene und von allen andern Geschiedene *(indivisum in se et divisum a quolibet alio)*. Wenn man sich also an den natürlichen Sinn und Gebrauch der menschlichen Sprache hält und dabei an ihre Ausdrucksweise denkt, so ist es falsch zu sagen: Gott ist gut; denn das würde heißen: Gott besitzt in einer unterschiedenen und in sich begrenzten Form jene Eigenschaft, die wir die Güte nennen; ja, es wäre mehr als falsch, es wäre lächerlich *(omnino erroneum et ridiculum)*.[1] Gott besitzt die Güte einzig, insofern als er Prinzip des Seins ist; insofern das Sein alle Wesenheiten einschließt und die »Klammer« für all ihre Vollkommenheiten darstellt, kann man ohne Lästerung keine von diesen Vollkommenheiten von dem ausschließen, der ihr Ursprung ist. Jedoch ist seine Art, sie zu besitzen, nicht die der Geschöpfe. Diese zerkrümeln die Vollkommenheit und teilen sich in sie. Gott vereinigt sie und löscht alle ihre Grenzen aus, der-

gestalt, daß es unter diesem Gesichtswinkel in ihm weder Wesenheit noch Eigenschaften, noch mögliche Attribute gibt. So wird es falsch, von seinen Vollkommen*heiten* zu sprechen, wenn man auch seine Vollkommen*heit* bejaht, eine Vollkommenheit, die alle Vollkommenheiten umgreift, da sie die Vollkommenheit des Seins in seinem Ursprung ist.[1] Man muß sich bei den letzten Worten sehr in acht nehmen und darf nicht denken, daß, wenn alle übrigen Eigenschaften von Gott ihrem ursprünglichen Wortsinn nach ausgeschlossen werden, *das Sein* wenigstens ihm ohne jede Einschränkung und ohne jede Korrektur unsrer Begriffe zukäme. Das wäre genau so falsch wie das andere. Wenn das Wort Sein — in seiner Anwendung auf Gott — den andern Worten auch darin überlegen ist, daß es keine Wesenheit ausdrückt und unbestimmt ist und darum besser jenes »unendliche und unbegrenzte Meer der Substanz«, von dem Johannes Damascenus redet,[2] zu bezeichnen vermag, so bleibt doch diese Überlegenheit eine völlig relative; was von den menschlichen Worten gesagt worden ist, gilt von dem Wort »Sein« in kaum geringerem Maße. Konkret genommen drückt auch dieses Wort einen Träger aus, den wir als geschieden auffassen von dem Sein, das ihm zukommt, und abstrakt genommen, bedeutet es eine Qualität oder allgemeine Wesenheit. In beiden Fällen kann es auf das erste Sein, das als solches außerhalb aller Teilnahme am Sein steht,[3] nicht angewandt werden. Aus diesem Grunde hat man mit Recht von Gott gesagt, daß er der Gegenstand keiner Wissenschaft, auch nicht der Metaphysik ist, die doch das Sein eben als Sein betrachtet. Einzig und allein als Prinzip des Seins — als unsagbares und unbenennbares Prinzip — tritt Gott in die metaphysische Spekula-

tion ein.[1] Daher behauptet Thomas ohne Einschränkung, daß die menschlichen Namen, selbst die höchsten, von Gott ebensogut und noch besser geleugnet, als ausgesagt werden können *(possunt et affirmari et negari; absolute negari possunt; verius removentur ab eo quam de eo praedicentur)*. Es ist also richtig zu sagen: Gott ist gut; und es ist auch richtig zu sagen: Gott ist nicht gut; nicht freilich in dem Sinne, als ob er schlecht oder der Güte fremd wäre, sondern in dem Sinne, daß es in ihm weder Wesen noch Eigenschaft, noch eine gesondert bestimmte Vollkommenheit gibt, sondern allein das Meer des Seins oder (besser ausgedrückt) seine *Quelle* ohne alle Wände und Grenzen. Wenn wir versuchen wollten, die Art der Überlegenheit so auszudrücken, daß von unsern Worten jede Zweideutigkeit ausgeschlossen wäre, und diese somit in Wahrheit von Gott gebraucht werden könnten, so vermögen wir das nicht; denn dazu müßten wir Gott kennen, wie er in sich selbst ist, müßten diese Einheit und Fülle einer virtuell und formell unendlichen Vielheit erfassen, und das ist für uns unmöglich. Die einzige für uns mögliche Art, das göttliche Wesen zu bezeichnen, ist die negative; wir sagen: Gott ist ewig, und das soll heißen: er ist nicht in der Zeit; oder er ist unendlich, und das heißt: er ist nicht im Raum. Oder aber wir stützen uns auf die Beziehungen der Geschöpfe zu Gott, und wenn wir sagen wollen, in welcher Weise er gut ist, so sagen wir: er ist das höchste Gut; oder in welcher Weise er Geist ist: er ist der oberste Geist; oder wie er Ursache ist: er ist die oberste Ursache; oder wie er überhaupt ist: er ist das erste Sein; mit all dem wollen wir aber sagen: er ist gut, Geist, Ursache, Sein, usw., wie es demjenigen zukommt, der die Quelle aller Güte, alles Geistes, aller Ursa-

che, alles Seins ist. Es ist klar, daß damit nichts »begriffen« wird. Man weigert sich, der ersten Ursache irgend etwas abzusprechen, und man behauptet dementsprechend, daß man Gott alles zusprechen muß, was in seinem Werk nur unvollkommen da ist; aber diese Behauptung fügt zu der ersten Verneinung nichts hinzu; sie ist nichts anderes als die positive Kehrseite jener Verneinung, und es bleibt also wahr zu sagen: wir wissen nicht, was Gott ist, sondern allein, was er nicht ist, und in welcher Beziehung er zu allem übrigen steht. Hier haben wir wiederum die oben ausgedrückte Auffassung, daß man in bezug auf Gott über die Frage, ob er ist, nicht hinauskommt,[1] und daß alle Worte, die ihn angeblich definieren, indem sie auf die Frage, was er ist, eine Antwort zu geben versuchen, im Grunde nur negativen oder relativen Wert haben.[2]

—

Die Lehre von der Analogie

Thomas spannt die eben dargelegte Lehre in den logischen Rahmen der *Analogie* ein. Analogie bezeichnet nicht dasselbe wie das deutsche Wort *Ähnlichkeit*, denn das würde besagen, daß es bei Gott und bei uns eine Teilnahme an begrenzten und gemeinsamen Begriffen gibt. Analogie bezeichnet ein *Verhältnis*, eine Beziehung; in welcher Art aber dieses Verhältnis oder die Beziehung hier zu verstehn ist, das ergibt sich aus der Stellung, die das Analoge in der logischen Reihe der Begriffe einnimmt.

Das Analoge steht zwischen dem bloß »Zweideutigen« *(Äquivoken)*, bei dem ein und dasselbe Wort in ganz verschiedenem Sinne gebraucht wird, und dem rein »Eindeutigen« *(Univoken)*, bei dem das gleiche Wort in ganz gleichem Sinne genommen, also eine

Teilnahme an einem gemeinsamen Begriff vorausgesetzt wird. Nun werden die Gott und den Geschöpfen beigelegten Namen weder auf der einen Seite bloß zweideutig, noch auf der andern Seite rein eindeutig ausgesagt. Wenn das letztere der Fall sein sollte, so müßten die Gott und den Geschöpfen zugeschriebenen Eigenschaften denselben Sinn haben; das ist aber nicht der Fall; denn wir haben ja gesagt, daß die göttlichen Attribute in keiner Weise auf seiten Gottes begrenzten und unterschiedenen Begriffen entsprechen, sondern einem an Vollkommenheit Unbestimmten, dessen Charakter als Quelle uns zwingt, gerade die Fülle zu bejahen, die — in sich eins — von uns nur in verschiedenen Begriffen erfaßt werden kann, ohne daß jedoch diese verschiedenen Begriffe wirklich einzelne, ihnen in ihrer Unterschiedenheit entsprechende Vollkommenheiten in Gott zu benennen beanspruchen könnten. Wie sollte es daher nicht in einem gewissen Sinne zweideutig sein, wenn wir zum Beispiel von dem göttlichen *Geist*, der göttlichen *Personalität* sprechen, als wenn diese Ausdrücke Geist, Person bei Gott und bei uns einen gleichen Sinn hätten? Der heilige Augustin fügt, nachdem er die Kategorien des Seins aufgezählt hat, hinzu: Von all diesen ist die Eigentümlichkeit der höchsten Wesenheit ganz offensichtlich ausgeschlossen[1] *(ab his omnibus proprietas summae essentiae evidenti ratione excluditur)*. Sicherlich! Wenn man Gott irgend etwas Bestimmbares auf Grund der Kategorien zuschreiben wollte, so müßte, da er absolut einfach ist, jeder ihm zugeschriebene Begriff in seiner Definition zugleich alle andern mit umfassen. Wenn wir daher sagen: Gott ist weise, so ist das genau dasselbe, als wenn wir sagen: Gott ist gut, weil das mit beiden Worten Bezeichnete Gottes Sein ist. Doch darum sind die Na-

men nicht Synonyme,[1] da sie zunächst unsere Gedanken bezeichnen; soweit sie jedoch durch diese hindurch Gott selbst bezeichnen wollen, sind sie von absolut identischem Wert und folglich als Definitionen Gottes von keinem Wert *(impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo)*.[2] Ja, selbst die Unmöglichkeit angenommen, daß die auf Gott und das Geschöpf gemeinsam angewandten Begriffe einen gleichen Sinn hätten, wäre, wie Thomas nachdrücklich sagt, die Zweideutigkeit doch nicht völlig aufgehoben. Oder ist es nicht zweideutig, den Plan eines Architekten ein Haus zu nennen? Doch deshalb, weil die Idee des Hauses hier und dort auf eine ganz verschiedene Art und Weise verwirklicht ist. Vorausgesetzt also, die Güte Gottes zum Beispiel wäre in Gott das, was sie in dem Geschöpf ist, so wäre sie doch bei ihm auf eine »ganz andere« Weise verwirklicht, weil sie in ihm *in sich* bestände und nicht zu der Gattung Qualität gehörte; weil sie im Zustand der Einfachheit wäre und nicht Bedingungen forderte, noch sich aus ihnen ergäbe.[3] Immer liegt also ein verschiedener Sinn vor, wenn man von Gott mit Namen spricht, die dem Geschöpf entlehnt sind. Aber es ist keine *absolute* Verschiedenheit *(non omnino aequivoce dicitur)*. Das Zweideutige wird im *Organon* bestimmt als eine Gattung von verschiedenen Arten. Das rein Zweideutige ist eine davon; es liegt vor, wenn von dem einen Gegenstand etwas ausgesagt wird ohne Rücksicht auf den andern und seine Natur. So ist es im Fall Gottes nicht. Wenn man es behauptete, so würde daraus folgen, daß man von Gott alles Mögliche aussagen könnte, wie man ein Sternbild Drache oder Hund nennen kann; und daß es überdies keine Beziehung zwischen dem Geschöpf und Gott gäbe, keine Ähnlichkeit ir-

gend welcher Art, so daß weder von den Geschöpfen irgendein Weg zu Gott hinführte, noch daß Gott irgendeine Erkenntnis von den Geschöpfen haben könnte. Gott erkennt ja die Geschöpfe nur insofern, als sie an ihm teilhaben, und die Geschöpfe erkennen Gott nur insoweit, als sie ihn in sich wiederfinden. Daher schließt auch Thomas die Erörterung über diese Frage mit der Bemerkung, daß die gemeinsam auf Gott und die Geschöpfe angewandten Begriffe Gott zugeschrieben werden »auf Grund einer gewissen Beziehung, die er mit den Dingen unterhält, aus denen unser Geist seine Begriffe schöpft«, und daß infolgedessen hier keine reine Zweideutigkeit vorliegt.[1]

Was liegt denn vor? — Es liegt *Analogie* vor, das heißt eine *Verhältnis-Beziehung*.

Doch auch die Analogie kann noch verschieden gefaßt werden, weil das Verhältnis eines Dinges zu einem andern sehr verschiedenen Gesetzen unterliegt. Das Analoge teilt sich in *zwei* Klassen. Zunächst kann dasselbe Prädikat zwei Gegenständen *auf Grund einer gleichen Beziehung zu einem dritten* zugeteilt werden. Man sagt zum Beispiel: die Quantität und die Qualität sind Sein, weil sie beide das Sein der Substanz bestimmen, wenn sie dies auch in verschiedener Weise tun. Die Quantität hat Beziehung zur Qualität in Hinsicht auf das Sein nur über die Substanz hin. Wenn man — was unmöglich ist — die Quantität und die Qualität als besonders für-sich-bestehend annähme, ohne Verbindung mit irgendeiner Substanz, so wären sie dadurch auch ohne Beziehung zueinander, und man könnte ihnen das Sein nur in einem völlig verschiedenen Sinn zuschreiben. Die Analogie beruht also hier auf einem Dritten, das Beiden vorangeht; es ist selbstverständlich, daß die Analogie der menschlich-göttlichen Namen nicht von dieser

Art sein kann; denn sonst müßte es ja eine Wirklichkeit geben, die Gott und der Kreatur logisch voranginge, und an der beide in verschiedener Weise Anteil hätten. Gott würde unter eine Gattung fallen, er wäre nicht mehr »der große von allem Geschiedene«, das unsagbare Prinzip aller Gattungen. Er wäre nicht mehr »der Vater der Ideen«; er würde selbst unter die Ideen fallen und wäre bestimmbar, und das zu behaupten, ist eine Lästerung. Es muß sich also in diesem Fall um die zweite Klasse der Analogie handeln. Man spricht dabei von Gott mit Ausdrücken, die der Kreatur entlehnt sind, »insofern das Geschöpf sich auf Gott als auf seinen ersten Ursprung zurückbezieht«.[1]

Man kann jedoch auch in dieser zweiten Klasse noch zwei Arten unterscheiden. Die Analogie bezeichnet ein Verhältnis; nun kann man zwei Fälle eines Verhältnisses ins Auge fassen. »Es kann ein Verhältnis und darum Übereinstimmung und Analogie zwischen zwei Dingen vorliegen auf Grund der Tatsache, daß zwischen ihnen eine Beziehung des Grades, der Entfernung oder des Maßes besteht; das sind alles Dinge, die eine direkte und gegenseitige Beziehung einschließen *(habitudinem ad invicem)*, wie zum Beispiel die Zahl 2 im Verhältnis zur Einheit steht, deren Verdoppelung sie ist; man kann aber auch eine Übereinstimmung zwischen zwei Dingen behaupten, die kein direktes Verhältnis haben, und zwar auf Grund der Tatsache, daß das Eine sich zu dem Andern verhält, wie das Zweite zu einem Vierten. So stimmt die Zahl 6 mit der Zahl 4 darin überein, daß 6 die Verdoppelung von 3, 4 die Verdoppelung von 2 ist. Die erste Art von Übereinstimmung ist eine solche des *direkten* Verhältnisses, die zweite bezeichnet das „Verhältnis eines Verhältnisses" *(Proportio-*

nalität). Nach der ersten Art werden gewisse Begriffe auf zwei Dinge angewandt, insofern das eine eine direkte Beziehung zum andern hat; so wird das Sein von der Substanz und dem Akzidenz auf Grund ihrer Beziehung ausgesagt. In andern Fällen dagegen wird ein Begriff analogisch in der zweiten Art angewandt: so wendet man das Wort „sehen" auf das Auge und auf den Verstand an, weil der Verstand für die Seele dasselbe ist, wie das Auge für den Körper. Da nun die erste Art der Analogie eine direkte und bestimmte Beziehung zwischen den analog genannten Dingen erfordert, so ist es unmöglich, daß eine derartige Analogie zwischen den Gott und dem Geschöpf gemeinsamen Attributen besteht; denn kein Geschöpf steht mit Gott in einer solchen Beziehung, daß sie dazu dienen könnte, die Vollkommenheit Gottes zu bestimmen. Es steht aber nichts im Wege, im Sinne der Analogie jenes zweiten Falles, in dem keine direkte und bestimmte Beziehung zwischen den gemeinsam angewandten Ausdrücken gefordert wird, gewisse Namen in solcher Weise zugleich von Gott und von dem Geschöpf auszusagen«.[1]

Man will also, wenn man Gott benennt, in keiner Weise die Beziehung einer direkten Ähnlichkeit zwischen uns und der ersten Ursache behaupten. Weder der Geist, noch die Güte, noch die Personalität, noch irgend etwas Anderes werden Gott zugeschrieben wie etwas, was er mit uns gemeinsam hätte *(ut quando idem diversis inest, vel: ex eo quod duo participant unum).* Der heilige Thomas lehnt das immer wieder ab, und wenn es bisweilen so scheint, als ob er es zugäbe, so liegt das daran, daß es schwierig ist, in der Theologie und in der Religion, wo die praktischen Notwendigkeiten der Sprache uns fortreißen, immer die feine Linie der phi-

losophischen Unterscheidungen einzuhalten. Wenn es sich aber um genaue und präzise Darlegungen handelt, gibt es kein Schwanken. Es ist nicht wahr, daß es zwischen irgend etwas in Gott und irgend etwas in uns ein direktes Verhältnis gäbe, eine gemeinsame Teilnahme — auf der gleichen Ebene — an irgendeinem Begriff, selbst nicht an dem des Daseins. Was es gibt, das ist eine *Proportionalität*, das heißt ein *Verhältnis von Verhältnissen*, wie wenn man sagt: 2 verhält sich zu 4, wie 8 zu 16 oder in konkreten Ausdrücken: der Fürst ist für das Volk, was der Steuermann für das Schiff ist.[1] »Denn wenn das Unendliche und das Endliche nicht zueinander in Verhältnis gesetzt werden können, so können sie doch zueinander in Proportionalität gesetzt werden, da das, was das Endliche für das Endliche ist, das Unendliche für das Unendliche ist; so aber ist die Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Geschöpf zu verstehn, das heißt Gott steht zu dem, was ihn angeht, in derselben Beziehung wie die Kreatur zu dem, was ihr eigen ist«.[2] Man sieht deutlich, daß diese Beziehung nichts »definiert«; aber wie sie die Folgerung einer andern Beziehung ist, das heißt der des Abgeleiteten zu seiner Quelle — jener Beziehung, in der die Welt zu ihrer Ursache steht —, so kann sie auf der andern Seite als *Prinzip* gelten. Die ganze natürliche Gotteslehre geht aus ihr hervor; das Unsagbare wird so in vielfache Beziehung gesetzt zu einem Leben, das ganz von ihm abhängt.

Der heilige Thomas glaubt also zwischen dem reinen Agnostizismus und dem Anthropomorphismus einen Mittelweg gefunden zu haben. Er verzichtet — was die Formeln angeht, in denen das Göttliche ausgedrückt wird — schlankweg auf jeden Anspruch, »Definitionen« zu geben; er sanktioniert aber den Er-

kenntniswert dieser Formeln, indem er ihnen die Aufgabe zuweist, eine *Beziehung*, und zwar die Beziehung aller Dinge zu ihrer Quelle auszudrücken. Er findet diese Beziehung in allen Formen, in denen unser Geist, der in die von Gott geschaffenen Dinge hineinverflochten ist, sich ihre Beziehung vergegenwärtigt. Zwischen einen Symbolismus, der in der Sprache der natürlichen Gotteslehre nur leere Formen und Bilder ohne wissenschaftlichen Wert sieht, und auf der andern Seite einen unbewußt blasphemischen Anthropomorphismus stellt Thomas seine Auffassung, die man »Analogismus« nennen könnte; er gründet sie auf jene Abhängigkeit, die das Bezogene mit dem »ganz andern« Absoluten verbindet und damit das Eine durch das Andere in gewisser Weise zu bestimmen gestattet.

Hierdurch lösen sich viel klarer, als es oben möglich war, jene Schwierigkeiten, die gegen die Möglichkeit des Gottesbeweises erhoben werden. Man sagte: »Wenn Gott ist, so ist er unendlich und unbegreiflich, und wir können weder erkennen, was er ist, noch, daß er ist«. Gewiß ist Gott unbegreiflich, und wir können nicht erkennen, was er ist; wir können auch nicht erkennen, daß er ist, in dem Sinne, daß wir ihn unter der Kategorie des *Seins* erfassen könnten. Wir wissen im Gegenteil, daß das nicht möglich ist, sondern, daß er *transzendent* ist in bezug auf dies Transzendente. Wenn wir sagen: *er ist*, so hat das Wort »ist« den Charakter der Kopula; es drückt die Wahrheit eines Satzes aus, aber es ist in keiner Weise ein Prädikat, und es will Gott nicht eigentlich in die Reihe der Seinswesen stellen. Wenn wir ihn Ursache nennen — auf dem Weg der Ursachen erreichen wir ihn ja und benennen ihn zu allererst — so wollen wir ihn keineswegs in die Kate-

gorie Ursache einreihen. Gott ist ebensowenig Ursache wie Sein oder gut, weise, mächtig usw. Gott ist über-weise, über-gut, über-mächtig, Über-Sein, und das gerade wollen wir ausdrücken, wenn wir ihn in unsern Beweisen fordern und benennen als den Ersten Weisen, Ersten Guten, das Erste Sein. Die aufsteigende Reihe muß auf jeder dieser Linien »ausserhalb ihrer selbst« endigen, und zwar mit einem transzendenten (»ganz anderen«) Wesen, von dem man sagen wird, daß es Beziehung zu dieser Gattung hat als ihr Ursprung und ihrer Quelle, daß es also durch sie benannt wird, obwohl es in keiner Weise an ihr teil hat, selbst nicht in seiner Eigenschaft als ihr Prinzip,[1] so daß man, wenn man ganz genau sprechen will, nicht sagen darf, daß es Beziehung zu dieser Gattung hat, sondern daß diese Gattung Beziehung zu Dem hat, der sie vollendet, indem er alle andern vollendet.[2] Auf eben dieselbe Weise ist Gott Ursache. Er ist es einzig in dem Sinn, daß das Universum in ihm sich vollendet unter dem Gesichtspunkt der Ursache, wie es sich in ihm vollendet unter dem Gesichtspunkt des Wahren, des Guten, der Vollkommenheit und des Seins. Er ist also Über-Ursache. Wenn man nun sagt, daß der Gebrauch dieser Worte noch immer den Gedanken an die Kategorien einschließe, so antwortet Thomas mit Gregor dem Großen, daß wir nur stammelnd die Geheimnisse Gottes verkündigen können *(balbutiendo ut possumus excelsa Dei resonamus)*, und seine letzte Zuflucht ist die wahre und endgültige Versicherung, daß das Wort Ursache, wie das Wort Sein – auf Gott angewandt – in ihm nichts Bestimmbares setzen will, sondern allein das Postulat der allgemeinen Bedürftigkeit und des Ungenügens der Welt ausdrückt, und daß wir Gott, wie wir ihn Erstes Sein nennen, inso-

fern er Quelle des Seins ist, so auch Quelle und Ursache nennen, insofern wir uns selber und das ganze Weltall als abhängig fühlen. Auf uns selber also fließt schließlich alles zurück, was wir über Gott sagen. Unsre Behauptungen bestimmen Gott in keiner Weise in sich selbst; sie bestimmen ihn »in Beziehung zu uns«, und da es ausgemacht ist, daß er in keiner realen Beziehung mit irgend etwas steht, so heißt das nichts anderes, als daß diese Ausdrücke, wenn sie Gott in Beziehung auf uns bezeichnen, ihn auf Grund unsrer Beziehung zu ihm — in der Form dieser Beziehungen — bezeichnen. Immer wieder kommen wir auf denselben thomistischen Satz zurück: wir wissen nicht, was Gott ist, aber was er nicht ist und in welcher Beziehung alles Übrige zu ihm steht.

—

Gott als höchstes Gut

Auf Grund dieser Ausführungen können wir nun ohne Furcht vor einer Zweideutigkeit die Untersuchungen, welche die natürliche Gotteslehre bilden, fortsetzen.

Gott ist *das höchste Gut*. Thomas begründet diesen Satz auf die folgende Weise:

Jedes Wesen erstrebt seine Vervollkommnung, anders gesagt: es erstrebt sein Sein, und zwar sein vollendetes Sein. Wenn nun für jedes Ding das Sein und die Vollkommenheit erstrebenswert sind, so wird, da diese für das relative Sein (wie die Gottesbeweise dartun) nur mit Hilfe einer Ursächlichkeit erreichbar sind, für jedes Ding die Teilnahme an seiner Ursache, die die Bedingung seines Seins und seiner Vollkommenheit ist, in gleicher Weise erstrebenswert sein. Die gleiche Bewegung, die das Sein seiner Vollendung und Dauer zutreibt, treibt es auch der Ur-

sache zu, von der diese Wirkungen ausgehn, und der es selber ähnlich ist. Die Ursache als solche hat also für alles, was von ihrer Tätigkeit abhängt, den Charakter des *Guten* und des *Begehrenswerten;* wenn Gott im höchsten Grade Ursache ist, so folgt daraus, daß er Gut, und zwar höchstes Gut ist.[1]

Es ist zu beachten, daß Gott nach der Ordnung unserer Begriffe vor allem als Gegenstand des Begehrens und infolgedessen als Gut Ursache ist. Das Gute und der Zweck oder das Ziel decken sich ja, und wir wissen, daß der Zweck die Ursache aller Ursachen ist.[2] Menschlich gesprochen können wir sagen: Gott handelt um eines Zweckes willen; aber das ist eigentlich nicht wahr, denn in Gott fallen der Zweck und das handelnde Subjekt zusammen, sie verschwinden in dem Unsagbaren; allein wenn man menschlich spricht, sagt man: Gott handelt um eines Zweckes willen, und da er der Erste ist, so kann dieser Zweck nichts anderes sein als er selbst, insofern er ein Gut, insofern er mit-teilbar ist. In Hinsicht auf das Axiom: der Zweck ist die Ursache der Ursachen, müssen wir sagen, daß das göttliche Gut das ist, was den ersten Beweger bewegt, und daß an ihm also, wie Aristoteles sagte, »der Himmel und die ganze Natur hängen«.

Möglicherweise sieht man hier die Lösung der kritischen Frage, ob Aristoteles in Gott eine Wirkursache gesehn hat. Er nennt ihn nicht so; aber so, wie er das Problem gestellt hat, hat er vielleicht recht, und wir — die christlichen Philosophen — machen Zugeständnisse an die Sprache.

Gott ist nicht eigentlich Beweger, denn er ist den bewegenden Kräften transzendent; wenn man ihn jedoch auf Grund der Tatsache, daß er als erstes Prinzip am Ende der aufsteigenden Kette von bewegenden Kräften postuliert wird, »Beweger« nennt, so

muß man zum Wenigsten ihm den Namen geben, der am besten diese ihm zugeeignete Rolle eines ersten Prinzips ausdrückt. Nun drückt unsre Idee eines wirkenden Bewegers zugleich einen das handelnde Subjekt antreibenden Zweck mit aus; sie drückt also eine Passivität mit aus; sie fordert daher, daß wir noch höher hinaufsteigen. Das ist es, was Aristoteles gegenüber Anaxagoras einwandte. Er warf ihm vor, daß er aus dem ersten guten Prinzip bloß einen Beweger gemacht habe und schreibt: »Dieses bewegende Prinzip muß sich doch im Hinblick auf ein Ziel bewegen; dieses Ziel wird also ein neues Prinzip sein.« Gewiß fügt er gleich hinzu: »Wofern Anaxagoras nicht dasselbe gesagt hat wie wir; denn die Kunst der Medizin ist auch eine Art der Gesundheit.« Was bedeutet dieser letzte Satz anders als — wie man vorher im Text sieht —, daß die Gesundheit, insoweit sie von dem Mediziner in ihren Daseinsbedingungen begriffen wird, die Kunst des Heilens selbst ist;[1] daß in ihr das Ziel und das tätige Prinzip also in gewisser Weise zusammenfallen, und daß man ebenso — ja erst recht — annehmen muß, daß in Gott das handelnde Subjekt und der Zweck derart verbunden sind, daß man nicht mehr nötig hat zu sagen: der Zweck ist ein neues Prinzip, noch daß man über das erste handelnde Prinzip hinauf steigen muß, um das Gute zu setzen.[2] Wie sollte man übrigens glauben, daß Aristoteles, der so kräftig das Prinzip, daß die Wirklichkeit der Möglichkeit vorangeht, betont hat, und daß darum die Möglichkeit nur durch ein tätiges Prinzip, das sich schon im Zustand der Verwirklichung befindet, in die Wirklichkeit übergeführt wird, die Qualität des Tätigseins in der ersten Wirklichkeit habe leugnen können! Nach ihm vermag ja ein Sein um so mehr, je mehr es verwirklicht ist, da die Ver-

wirklichung (ἐντελέχεια) das Prinzip der Tätigkeit (δύναμις) ist; und nun sollte die reine Wirklichkeit zu einer ohnmächtigen Einsamkeit verurteilt sein? Es ist sehr merkwürdig zu sehn, wie unbedenklich der heilige Thomas, der sicherlich den »tätigen Gott« nicht zurückweisen will, die Überlegung des Aristoteles für sich in Anspruch nimmt. »Wir brauchen«, sagt er, »einen ersten unbewegten Beweger; nun ist der völlig unbewegte Beweger der, der dadurch bewegt, daß er begehrt wird; also ist Gott, der dieser erste unbewegte Beweger ist, ein Gegenstand des Begehrtwerdens.«[1] Er fügt noch hinzu, es sei nicht notwendig, daß Gott, um zu bewegen, durch etwas anderes als sich selbst begehrt werde.[2] In Gott fallen ja Subjekt und Objekt zusammen und infolgedessen auch der tätige Beweger und der Zweck, so daß nur in der Ordnung unseres Denkens das Tätigsein ein Zweites darstellt.[3] Doch diese Ordnung des Denkens besteht, und wir glauben, daß sie es ist, die hier dem Aristoteles die Feder geführt hat. Von einem absolut höheren Gesichtspunkt aus, von dem aus wir hier die Dinge zu sehn versuchen, bewegt Gott in Wirklichkeit nicht, er verursacht nicht, handelt nicht: die Dinge *sind* bewegt, verursacht, in Tätigkeit gesetzt *in ihrer Abhängigkeit von ihm*. Die Bewegung geht nicht von ihm aus; sie »kommt zu ihm«. Die Beziehungen gehn nicht von dem Unbedingten zum Bedingten, sondern vom Bedingten zu seiner ersten Bedingung; daher das Wort »teilhaben«, das Plato bevorzugt und Thomas beibehalten hat, dieses Wort, das so gut eine Beziehung von unten nach oben, und zwar eine einseitige Bewegung ausdrückt. Der »Weltbildner« handelt so wie der Νοῦς des Anaxagoras; das Gute »handelt« nicht; man hängt an ihm, hat teil an ihm; und das Gute ist

das Erste, weil es das Letzte ist, das sich – wie wir gezeigt haben – unsrer Analyse darbietet. Unter diesem Gesichtspunkt ist die höchste Frage nicht die nach einer ersten Wirkursache, sondern die nach einem letzten Grund aller Dinge, das heißt nach dem höchsten Gut, weil eben das Gute der Grund des Handelnden als solches ist. Es ist darum klar, daß Gott nicht gut auf irgendeine Weise ist. Das Gute ist der beste seiner *relativen* Namen, ebenso wie das Sein *(ipsum esse per se subsistens)* ihn am besten »in sich« bezeichnet.[1] Man könnte noch hinzufügen, daß, weil Gott für uns eben nur in relativer Form erkennbar ist, und jeder Versuch ihn in sich zu bezeichnen, ein vergebliches Bemühn darstellt, für uns in diesem Leben das Gute wirklich der *erste* aller seiner Namen ist.[2]

—

Die Unendlichkeit Gottes

Gott ist *unendlich*.

Diese Folgerung ergibt sich aus dem Vorhergehenden – vorausgezetzt, daß man richtig versteht, was hier mit Unendlich gemeint ist.

Unendlich und endlich haben Beziehungen zur Quantität; nun kann man die Quantität im strengen Sinn verstehn, das heißt insofern sie eine besondere Kategorie darstellt, oder aber in einem weiteren Sinn; dann bezeichnet man damit einen Seinswert – welcher Art immer –, der sich abwägen läßt. Bei Gott kann es sich weder um Quantität noch um Unendlichkeit oder Endlichkeit in dem ersten Sinne handeln: wir können Gott nicht in die materielle Welt versetzen. Kann man aber wenigstens von Endlichkeit oder Unendlichkeit insoweit sprechen, als diese Worte das Vorhandensein (oder das Fehlen) einer

Begrenzung in irgendeiner Kategorie bedeuten? Auch das nicht, denn wir haben ja gesehn, daß Gott außerhalb der Kategorien steht. Allein da wir dank der Analogie die Sprache der Kategorien benutzen können, um — so gut als schlecht — das Unbestimmbare zu bestimmen, so können wir doch folgendes sagen: Woher kommen für die Gegenstände, die wir kennen, die Grenzen, die ihnen die Erfahrung zuweist? Aus zwei Quellen: entweder ist es die »Form« (das heißt das bestimmende Prinzip, welcher Art es auch sei), die die unendliche Möglichkeit der Materie dadurch begrenzt, daß sie ihr eine gegebene Verwirklichung aufzwingt;[1] oder es ist die »Materie«, die die Idee der Verwirklichung (das heißt die Form) dadurch begrenzt, daß sie sie dem Raum und der Zahl unterwirft.[2] Zwischen diesen beiden Fällen ist jedoch ein grundlegender Unterschied: da nämlich die Form Prinzip der Verwirklichung und der Vollkommenheit, die Materie dagegen reines Werden und damit Fehlen einer jeden Verwirklichung ist, so hat das Unendliche, das auf Seiten der Materie vorhanden ist, Beziehung zum Nichts, das Unendliche der Form dagegen Beziehung zum Sein; das erste ist Unvollkommenheit, das zweite Vollkommenheit.

Das heißt nicht, daß es für die Idee des Lebewesens zum Beispiel vollkommener wäre, der Verwirklichung in der Materie zu entbehren, es wäre dann ja eine reine Möglichkeit, und das Mögliche ist weniger wert als das Sein. Doch wenn die Idee *in sich* bestehn kann, dann hat sie, da sie in ihrem vollständigen Begriff nach keine Materie umfaßt, in Einem den vollständigen Besitz all ihrer Kräfte, während die materiellen Arten ihren Begriff nur unvollständig, in zerstreuter und sukzessiver Ordnung verwirklichen. Solcher Art ist das Prinzip des Vorrangs der

reinen Formen, die wir Engel nennen.[1] Die Form als solche hat also den Charakter der Verwirklichung und der Vollkommenheit, je mehr sie sich von der Materie entfernt; die Art der Unendlichkeit, die sie verleiht, ist daher seinsmäßig das Widerspiel der andern. Nun hat nichts so sehr den Charakter der Form oder der Verwirklichung, wie das Sein (Dasein) selbst, da es diese Rolle gegenüber allem, auch den reinen Formen spielt. Alles ist verwirklicht, nur insofern es *ist*, das heißt »außerhalb des Nichts und seiner Ursachen« steht, und so verhält sich das Sein zu dem Übrigen nicht wie ein »Behälter«, der vervollkommnet würde durch das, was er aufnimmt, wie die Materie durch die Form vervollkommnet wird, sondern wie ein empfangener Akt, der das ihn Aufnehmende nach dem vollen Maße seiner natürlichen Aufnahmefähigkeit vervollkommnet.[2] Ebenso also wie die Form begrenzt wird durch die Materie, durch die sie dem Raum und der Zahl überantwortet wird, so wird das Sein, das von sich aus keine Grenzen hat, begrenzt durch die Natur, die es aufnimmt und seinen Begriff abstuft, indem sie es den Katagorien unterwirft. Wenn man das Sein in sich verwirklicht, so hat man das Unendliche der höchsten Ordnung, das Unendliche der vollen Verwirklichung und der absoluten Vollkommenheit, ebenso hat man, wenn man die Materie verwirklicht, ein Unendliches an Unvollkommenheit und Möglichkeit, und wenn man eine reine Form verwirklicht, wiederum ein Unendliches an Vollkommenheit, aber diesmal einer relativen und der Fülle entbehrenden Vollkommenheit. Nun drückt der Begriff des »Durch-sich-seins« am besten, wenn auch noch immer schlecht genug, die Beschaffenheit des ersten Prinzips aus; es drückt sie, wie wir gesehn haben,

negativ aus, weil das erste Prinzip keine bestimmte Wesenheit außer seinem Dasein selbst — oder dem, was wir auf Grund seiner Werke so nennen — hat. In der menschlichen Sprache, deren wir uns bedienen müssen, muß man darum von Gott sagen, daß er vollkommen unendlich ist, und daß sich an ihm nichts von dem finden kann, was die Geschöpfe begrenzt.[1]

—

Die Allgegenwart Gottes

Noch ein Blick auf den Pantheismus

»Da es dem Unendlichen, wie es scheint, zukommt, in allem und überall zu sein, so müssen wir sehn, ob dies in der Tat Gott zukommt.«[2] Bei dieser Untersuchung zeigt Thomas noch einmal, inwiefern er sich vom Pantheismus unterscheidet, zugleich aber auch, inwieweit er den Wahrheitskern dieser Anschauung in seiner Lehre rettet.

Gott ist allen Dingen *gegenwärtig*, denn er ist das erste tätige Prinzip (erster und zweiter Weg), und jedes Tätige ist seiner Wirkung in gewisser Weise gegenwärtig. Wenn es sich um ein körperliches Wesen handelt, so teilt sich die Tätigkeit durch *Berührung* mit, und zwar auf Grund der Tatsache, daß in den Körpern die Quantität die grundlegende Bedingung des Seins und darum auch der Ursache ist.[3] Bei den geistigen Wesenheiten, die außerhalb der Quantität sind und handeln, kann von einer »Berührung« im empirischen Sinn dieses Wortes keine Rede sein; dort gibt es nur *Abhängigkeit* und Beziehung der Abhängigkeit. Diese Abhängigkeit der Wirkung schafft zwischen ihr und ihrer Ursache eine gewisse Einheit besondrer Art: es liegt eine Synthese zwischen dem Handelnden und dem Empfangenden

als solchen vor. Da wir die Worte nehmen müssen, die uns die sinnliche Erfahrung darbietet, so können wir sagen, daß eine »virtuelle Berührung« (eine Berührung der Kraft) vorliegt und folglich analogerweise eine »Gegenwärtigkeit«.[1] Es versteht sich von selbst, daß, wenn es sich um Gott handelt, auch eine übertragene Sprache die Wirklichkeit in keiner Weise auszudrücken vermag, da ja die Beziehungen von den Geschöpfen zu Gott, aber nicht wirklich von Gott zu den Geschöpfen gehn. Auf Grund der Erklärungen, die wir oben über diesen Punkt gegeben haben, wird man aber doch von Gott (wie von den übrigen geistig handelnden Wesen im allgemeinen) sagen müssen, daß er da gegenwärtig ist, wo er handelt, während man von den Körpern sagen muß, daß sie da handeln, wo sie sind.

Doch zwei Fälle können noch näher betrachtet werden; denn die Ursächlichkeit kann mittelbar oder unmittelbar sein. Wenn man in der Welt der Körper von einer Ursächlichkeit sagt, daß sie unmittelbar sei, so bedeutet das, daß der handelnde Körper substantiell *(suppositaliter)* gegenwärtig ist, da die Körper durch Berührung handeln. Wenn dagegen die Ursächlichkeit mittelbar ist, so benutzt der Körper, von dem die Tätigkeit ausgeht, Mittel-Ursachen, und er ist seiner Wirkung nur durch seine Kraft *(per virtutem)* gegenwärtig. In der geistigen Welt wird man, da jede Gegenwart im eigentlichen Sinne wegfällt, und man im übrigen die Unterscheidung zwischen unmittelbar und mittelbar festhalten muß — da jedes tätige Wesen, ob es nun geistig ist oder nicht, in Abhängigkeit von einem andern handeln kann —, den Notwendigkeiten der Sprache Rechnung tragen und das Wort *substantielle* (oder suppositale) Gegenwart nur gebrauchen, wenn man die aus einer

unmittelbaren Tätigkeit hervorgehende Beziehung ausdrücken will, und von einer *virtuellen* Gegenwart sprechen, wenn man die aus einer mittelbaren Tätigkeit enstehende Beziehung bezeichnen will.[1]

Wenn man diese Begriffe auf Gott anwendet, ergibt sich dies: Gott hat den Charakter des tätigen Prinzips jeder Wirkung gegenüber, denn er ist ja die erste Ursache, und auf Grund dieser Tatsache ist sein Einfluß der allerunmittelbarste, da er in der Ordnung der »Auflösung« das oberste und darum das wirkliche Warum der Wirkung darstellt. Jn unsrer Formulierung heißt das: Gott ist also unmittelbar allem gegenwärtig, zum wenigsten durch seinen Einfluß. Nun wissen wir, daß man diesen eigentlich und wirklich nicht von seiner Substanz oder seinem Sein trennen kann; es folgt also daraus schon, daß Gott in jeder Form von Ursache gegenwärtig genannt werden kann, und zwar substantiell gegenwärtig überall da, wo in der Welt etwas ist oder sich bewegt.[2]

Doch kann man selbst hier eine Ordnung der Abhängigkeiten feststellen, also auch eine Ordnung von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit in der göttlichen Ursächlichkeit, also auch eine virtuelle und eine suppositale Gegenwart unterscheiden. Nicht als ob Gott jemals in Abhängigkeit von etwas anderm handelte, doch in dem Sinne, daß seine Wirkungen in ihrer Abhängigkeit von ihm eine Kette darstellen, deren sozusagen oberster Ring Gott ist. So sind die von der Sonne hervorgebrachten Wirkungen der Wärme zuletzt durch die göttliche Transzendenz bedingt; allein da wir das Transzendente nach Art eines ersten Anfanges einer aufsteigenden Reihe auffassen, und weil überdies der geschaffne Bedingungszusammenhang wirklich real ist, so sagt man landläufigerweise, Gott verursache die Wirkungen der Wärme »mittel-

bar«, das heißt durch die Tätigkeit der Sonne. Wenn man diesen Fall ausdrücken will, wird man also sagen können, Gott sei seiner Wirkung nur durch seinen Einfluß gegenwärtig.

Anders liegt die Sache, wenn es sich um *Schöpfung* handelt. In dem Fall kann man in keinem Sinn mehr von einer »Vermittlung« zwischen der gegebenen Wirkung und der ersten Ursache sprechen; da schiebt sich kein Bedingungszusammenhang dazwischen, keine Reihe schaltet sich ein. Da ist die Wirkung, und da ist Gott; da ist die Wirkung in Abhängigkeitsbeziehung von Gott, das ist alles.[1] Das Wort »Gegenwärtigkeit«, das diese Beziehung kennzeichnet, gewinnt hier seinen vollen Klang und seine Tiefe; man wird sagen, Gott sei substantiell und gewissermaßen »mit seiner Person« gegenwärtig. Nun sind die Wirkungen der Schöpfung nicht in der Welt verstreut, sondern überall, wo ein Seiendes ist, ist Schöpfung; denn wenn es bei jedem Seienden Daseinsbedingungen gibt, die an dem Zusammenhang der Ursachen hängen, so bleibt immer noch ein letzter Grund, den die natürliche Ursächlichkeit nicht erreicht, und der darum keine andre Ursache hat, als jene, von der wir oben gesagt haben (vierter Weg), daß sie als durch-sich-seiendes Sein der Ursprung und die Quelle alles dessen ist, was an dem Sein teilhat. Das ist der Fall bei der reinen Materie; sie ist unerzeugbar, unzerstörbar und unveränderlich; sie *ist* indessen auf ihre Art und Weise: sie erfordert also als Grund ihres Daseins und ihres Soseins die beständige Einwirkung jenes Transzendenten, das die Quelle des Seins ist.[2]

Wir sagen: die beständige Einwirkung, denn die Schöpfung ist nicht ein einmaliger Akt. Sie hängt ja ab von der Quelle, und diese wird in jedem Augen-

blick gefordert, an jedem Ort und von der ganzen Natur, die das Sein offenbart.[1] Gott handelt also in allem, überall und immer auf die allerunmittelbarste Weise, und infolgedessen ist er in dem Geschaffenen in dem beschriebenen Sinne substantiell und als Person gegenwärtig.

Wenn es sich um Wesen handelt, die mit der Materie nichts zu tun haben, da in ihnen »der Grund« alles ist, weil sie nämlich reine Formen sind; so bedeutet die unmittelbare Schöpfung die Tatsache ihrer ganzen Substanz, und die Gegenwart Gottes ist in ihnen noch deutlicher zu greifen.

Diese Gegenwart Gottes ist innerste Gegenwärtigkeit, da er (in seiner Eigenschaft als Quelle des Seins) als die Wurzel von allem angesehn werden muß; sie bedeutet, daß er einem jeden Wesen näher ist, als dieses sich selbst ist, da er erst macht, daß es es selbst ist. In einem Gegenstand kann etwas weder Substanz, noch Körper, noch Qualität, noch Quantität sein: alles aber ist *Sein*. Das Sein liegt auf dem Grund des Schmelztiegels der Analyse und es bestätigt die Wirklichkeit der Synthese.[2] Wenn Gott die Quelle des Seins ist, ganz unmittelbare Quelle jedenfalls in dem zuletzt dargelegten Falle, unmittelbare Quelle — freilich in andrer Weise — aber auch in allen übrigen Fällen, so ist er also allgemein gegenwärtig, und zwar auf die innerlichste Art und Weise.

Es ist eine einzigartige Gegenwärtigkeit, die den Sinn aller Worte, die wir zu gebrauchen vermögen, unendlich übersteigt; denn die Beziehung der Gegenwärtigkeit setzt für unser Denken das Dasein der Seinswesen voraus, die durch diese Beziehung verbunden sind; die Gegenwart Gottes aber setzt nichts voraus, da sie erst alles schafft. Wir sind den Dingen gegenwärtig, die sind; Gott ist den Dingen gegen-

wärtig, *damit* sie sind. Darum muß es sich die Sprache in ihrer Mangelhaftigkeit gefallen lassen, daß man ungestraft all ihre Bedeutungen umwirft. Ebenso wie man sagen kann: Gott ist, Gott ist gut, Gott ist weise, und wie man in einem tiefern Sinn und daher eigentlich mit mehr Recht aber auch das Gegenteil sagen kann,[1] so kann man auch sagen: Gott ist *in allen Dingen*, aber auch, und zwar — in einem tiefern Sinn — noch richtiger: *die Dinge sind in Gott*, da ihr Sein in jedem Augenblick, in jedem Zustand von ihm entliehn ist. Man kann in Wahrheit sagen: die Seele ist im Körper; aber noch richtiger: der Körper ist in der Seele, oder der Körper wird gehalten von der Seele, insoweit durch dies »Gehaltensein« die einigende und belebende Tätigkeit ausgedrückt wird, die das Lebensprinzip gegenüber den einzelnen Bestandteilen des Organismus ausübt. Mit noch mehr Recht kann man dasselbe von Gott und von dem All sagen; denn Gott ist in einem höhern Sinn die Seele des ganzen Weltalls, des geistigen und des stofflichen.[2]

Wenn nun Gott allem Sein gegenwärtig ist, gerade insoweit es Sein ist, so erhebt sich die Frage, ob man daraus — wie manche es getan haben — schließen muß, daß Gott das Sein selbst von allem ist. Die Gründe, die wir oben gegen die Möglichkeit einer Zusammensetzung Gottes mit irgendeinem Ding angeführt haben, verbieten eine solche Annahme.[3] Gott kann das, was von ihm in unsern Beweisgängen gefordert wurde, nur sein, wenn er seinen Werken gegenüber »jenseitig« ist; wer ihn derart mit seinen Werken vermischt, daß er ihn zu einem Bestandteil dieser Werke macht, der macht ihn selbst überflüssig und leugnet ihn im Grunde. Wenn man ihn in diesem Fall trotzdem noch willkürlich festhalten will, dann ver-

schwindet – aufgezehrt von seiner Einheit – das der Erfahrung sich darbietende Sein. Und womit will man noch die Unterschiedenheit der Wesen begründen, wenn man gesagt hat: das Sein ist Gott? Das allgemein genommene Sein hat in sich nichts, was diese *Unterschiede* begründen könnte; wer Unterschiede in das Sein bringen will, muß es als vielfältig begreifen, das heißt als ein in verschiedner Weise an verschiedne Naturen aufgeteiltes Sein; darum haben wir betont, daß das Sein nicht eindeutig ist, das heißt, daß es nicht einem in Wahrheit *einheitlichen* Begriff entspricht.[1] Wenn man also sagt: Gott ist das Sein aller Dinge, so ist entweder Gott vielfach oder aber besser das Ganze ist eins: damit kommen wir dann zu Parmenides. Des weitern verschwinden mit der Vielheit erst recht die Ursächlichkeit und das Werden, denn es ist klar, daß das Werden und die Ursächlichkeit auf das Sein hinzielen, und man kann doch Gott nicht verursachen, da er als erste Ursache gefordert wird (erster und zweiter Weg), noch ihn zum Werden machen, da er den Grund für das Werden darstellen soll (dritter Weg). In Wirklichkeit ist das allgemeine Sein nur ein rein »abgezogener« Begriff, noch mehr als die Gattungen und Arten: soll man nun Gott zu einem abgezogenen Begriff machen? Manche scheuen auch vor dieser Konsequenz nicht zurück; allein, was wir von der Notwendigkeit Gottes gesagt haben, kommt dann nicht mehr zu seinem Recht. Gott soll das Relative erklären, indem er es im Absoluten begründet; wenn er das soll, dann muß er *das Durch-sich-Seiende* sein, bei dem die Reihe des abhängigen Seins aufhört und darum auch die Reihe des Warum. Das Durch-sich-Seiende aber ist einsam und abgetrennt durch seine Vollkommenheit selbst, »unvermischt, um alles zu beherrschen«

(immixtus ut imperet), so wie der denkende Geist des Anaxagoras und noch mehr als dieser. Es ist also eine überweltliche Wirklichkeit und nicht jene ideale Klammer, mit der unser Geist unter dem Namen des Seins die Dinge der Erfahrung als eine Einheit »begreift«.[1]

Fassen wir zusammen: Das Sein ist nichts außerhalb der seienden Dinge. Wenn wir sagen würden: Gott ist das Sein, und nicht hinzufügen, daß er in sich selbst besteht — und zwar ausschließlich im Sinne einer Quelle —, so wäre es dasselbe, als wenn wir sagten: Gott ist nichts. Es ist eine furchtbare Täuschung: jene Philosophen, die angeblich Gott zum Sein selbst machen wollen, machen ihn in Wirklichkeit zu einem Nichts.[2]

—

Die Allörtlichkeit Gottes

Der Satz: Gott ist *überall*, schließt sich an den vorhergehenden an.

Zunächst: Wenn der Ort etwas ist, was sich nach der Lehre von den Seinsweisen nicht leugnen läßt,[3] so ist er Gegenstand der Tätigkeit von seiten des ersten Prinzips. Da nun dieses gegenwärtig ist, wo es unmittelbar tätig ist, so ist Gott »jedem Ort« gegenwärtig, um ihm sowohl das Sein, als auch die Fähigkeit und Möglichkeit zu geben, seine Rolle zu spielen. In diesem ersten Sinn ist Gott also überall. Überdies ist Gott »*an* jedem Ort« gegenwärtig in dem Sinn, daß seine Tätigkeit sich auf alles erstreckt, was der Ort umschließt, und so kann man von ihm sehr wohl in einem gewissen Sinne sagen, daß er jeden Ort erfüllt: nicht wie der Körper, der ihn durch seine Masse erfüllt und dadurch alles andere von ihm ausschließt, sondern im Gegenteil vermittelst

des Körpers, insofern er diesem die Kraft, den Ort zu erfüllen, gibt, da er ihm – gleich wie jedem Geschöpfe – Sein, Vermögen und Handeln gibt.[1]

—

Die Unveränderlichkeit Gottes

Gott ist unveränderlich. Das braucht eigentlich kaum betont zu werden, da wir ja Gott als ersten unbewegten Beweger gefordert (erster Weg) und gesagt haben: Er ist vollkommen einfach, und er ist unendlich. Sich ändern heißt: aufhören zu sein, was man war, um zu werden, was man nicht war – wenigstens in einer gewissen Beziehung. Das aber steht in gleicher Weise im Widerspruch zur Unbewegtheit der reinen Wirklichkeit, zu ihrer Einfachheit, die kein Dies und Jenes einschließt, und auch zu ihrer Unendlichkeit, die nichts hinzuzugewinnen vermag.[2] Aristoteles hat den Plato getadelt, daß er gesagt habe, der erste Beweger bewege sich selbst; vielleicht jedoch verstand Plato das so, wie wir es verstehn, daß nämlich Gott sich begreift und sich liebt. Doch wie dem auch sei, es bleibt bestehn, daß Gott absolut unveränderlich ist. Die biblischen Ausdrücke und die Notwendigkeiten der religiösen Sprache dürfen uns hier nicht täuschen. Wenn man sagt, daß Gott sich uns nähert, daß unsere Gebete ihn bewegen, daß er einen einmal gefällten Entschluß zurückzieht, so darf man nicht vergessen, daß dies entweder bildlich gesagt ist oder aber etwas in Gott hineinträgt, was in seinen Wirkungen in Abhängigkeit von ihm vor sich geht.[3] Man darf nicht vergessen, daß die Beziehungen zwischen den Geschöpfen und Gott einseitig sind, und daß die wechselseitigen Ausdrücke, die man auf diese Beziehungen anwendet, nicht auf beiden Seiten in demselben Sinn genommen werden dürfen. Daraus, daß

wir erhört worden sind, wenn wir irgend etwas Gutes erfahren, folgt noch nicht, daß Gott uns in dem Sinn erhört hätte, daß seine Gesinnung gegen uns eine andere geworden wäre. Nur in unserm Denken besteht hier eine *Gegenseitigkeit* der Beziehung: in Wirklichkeit gibt es nur die Beziehung der *Abhängigkeit* des Geschaffenen und seiner Veränderungen gegenüber dem, der sich niemals ändert; für den »niemals« und »Veränderung« gar keinen Sinn haben, da er außerhalb der Kategorien steht und von unsrer Sprache nur nach den Gesetzen einer sehr hinkenden Analogie *(secundum aliqualem analogiam)*[1] erfaßt werden kann.

—

Die Ewigkeit Gottes

Die Ewigkeit ist ein Begriff, dessen Bedeutung wenige Geister zu beurteilen vermocht haben. Schon der Begriff der Dauer ist sehr dunkel; diesen Begriff so zu klären, daß er auf das Über-Seiende anwendbar wird, ist eine Arbeit, die die allerhöchste Abstraktion erfordert.

Als Grundlage nimmt Thomas die Definition des Aristoteles: *Die Zeit ist die Zahl der Bewegung in bezug auf das Nacheinander ihrer Teile*. Er schließt daraus sofort, daß die Wirklichkeit der zeitlichen Dauer die Wirklichkeit der nacheinander folgenden Teile der Bewegung selbst ist; denn die Zahl hat kein Sein außerhalb der von ihr gemessenen Realitäten. Da überdies die Bewegung die Verwirklichung des Möglichen als solchen ist,[2] so besteht ihre Positivität einzig in derjenigen des Bewegten selbst in jedem seiner Zustände; alles übrige fügt der Geist hinzu.[3] Auf der Wirklichkeit des im Akt befindlichen Seins ruht also die ganze Wirklichkeit der Zeit; sie ist diese

Wirklichkeit selbst, insofern sie der Ordnung des Früher und Später unterworfen ist, die das Werden in sich schließt, und insofern sie nach dieser Ordnung gemessen wird.[1] Daraus folgt, daß die *Beschaffenheit eines jeden Seins in sich* über sein Verhältnis zum Werden und weiterhin zu dem hier in Frage stehenden Maß entscheiden wird. Nun ist uns die Rangordnung des Seins bekannt. Es gibt *das stoffliche (materielle) Sein*, bei dem die Idee der Verwirklichung (die Form) sich in einem Träger, der reine Möglichkeit (die erste Materie) ist, verkörpert; die so entstandene Substanz ist von Grund auf dem Werden und der das Werden messenden Zahl unterworfen. Es gibt weiter *die selbständigen Formen*, bei denen der (durch die ihnen entsprechende schöpferische Idee bestimmte) Grad des Aktes auf eine vollständige Weise verwirklicht ist, ohne irgendwie dem Werden — wenigstens was die Substanz angeht — noch Raum zu geben. Es gibt endlich — an der Spitze dieser Seinsstufen — die »*reinste Wirklichkeit*«. Doch zwischen dem letzten Fall und den vorangehenden bestehn gewaltige Unterschiede. Daraus, daß von den selbständigen Geistern das Sein nicht in seiner Fülle besessen wird, sondern in der Begrenzung einer Einzelwesenheit, und daß es weiterhin empfangen ist (vierter Weg), folgt, daß die so beschaffenen Wesen unter dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkt an einer doppelten Schwäche leiden. Erstens ist ihre Natur, die in keiner Weise aus sich selbst die Wirklichkeit des Daseins mit sich bringt, gegenüber dieser Wirklichkeit »möglich«, wenn sie dieselbe auch auf einen Schlag in ihrer Fülle empfängt. Das betreffende Wesen ist also des Anfangs fähig, und wenn es auch in Wirklichkeit ewig wäre, so wäre doch seine Dauer keinesfalls ohne Prinzip.[2] Zweitens bleibt, da

die Wirklichkeit des Seins bei diesen Naturen durch die Natur selbst begrenzt ist, ein unendliches Feld offen für ein »zu-fälliges« Wachstum: sie können durch Erkenntnis, Liebe, Tätigkeit und durch all jene Beziehungen, die die organische Einheit der Welt ermöglicht, an dem teil haben, was sie selbst ihrem Wesen nach weder sind, noch sein können. Sie sind also einem *relativen Werden* unterworfen und damit einem Maß der Dauer in zeitlicher Form.

In Gott dagegen ist die Daseinsfülle nicht mehr auf eine besondere Einzelnatur bezogen, sondern sie ist total, absolut und ohne eine Begrenzung durch die Wesenheit. Hier ist keine Zunahme und kein Wachstum mehr möglich, noch viel weniger ein Werden. Darum ist hier keine Dauer im gewöhnlichen Sinne des Wortes mehr, keine Ausbreitung mehr in das Sein hinein, sondern der volle und vollkommene Besitz seiner selbst und durch sich des Ganzen in absoluter Unteilbarkeit.

Das hat jene Definition der Ewigkeit ausdrücken wollen, die die Scholastik von Boethius übernommen hat: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Hier ist von *Leben* die Rede und nicht von Dasein oder Sein, weil Leben das Sein im Zustand der Tätigkeit bezeichnet, und weil der Begriff der Dauer, der negativ in dem der Ewigkeit enthalten ist, Tätigkeit voraussetzt und nicht allein Sein.[1] Man sagt »*interminabilis*«, nicht um damit eine Ausbreitung ohne Grenzen zu bezeichnen, sondern um einfach das Fehlen aller Grenzen, das Fehlen eines Anfanges und eines Endes — selbst als bloßer Möglichkeit — auszudrücken; ja es wird damit das Fehlen einer substantiellen Grenze in Dem, der das volle Leben ist, ausgedrückt. Es heißt »*tota simul*«, damit jede Ausbreitung, die das Werden setzt, ausgeschlossen werde;

das »*tota*« aber schließt keineswegs eine Zusammengesetztheit ein, sondern es will sie gerade ausschließen; ebenso wie mit dem »*simul*« nicht irgendein Moment des Nacheinander bezeichnet wird, sondern jedes Nacheinander gerade durch die Einheit geleugnet werden soll.[1]

Es heißt weiter »*possessio*«, und das ist wohl das Hauptwort, da die ganze Definition sich so darstellt: die Ewigkeit ist ein Besitz des Lebens ohne Grenzen. Diese Ausdrucksweise ist zulässig, wenn man das Wort Dauer fernhalten will, weil es irgendwie Ausbreitung in sich schließt, und wenn man bildlich die volle Ruhe des Seins, dem nichts fehlt, und das darum nichts hinzugewinnen kann, einschließen will.[2] Man fügt noch hinzu: »*perfecta*«, um damit anzuzeigen, daß das erste Sein seine unzerstörbare Fülle von sich aus besitzt, nicht auf Grund einer äußeren Bedingung, die streng genommen fehlen kann.[3]

Einige Philosophen haben diese Definition widerspruchsvoll gefunden, und zwar deshalb, weil das Wort »*interminabilis*« das Attribut eines irgendwie fließenden Etwas bezeichne, und das »*tota simul*« auf der andern Seite gerade dies Dahinfließen leugne. Aber man darf nicht den Worten eines andern aus eigener Autorität einen besondern Sinn unterlegen. Man braucht nur den Boethius und noch mehr die Meister der Scholastik zu lesen, um sich darüber klar zu werden, daß das »*interminabilis*« hier in einem absolut negativen Verstande genommen ist. Der heilige Thomas selbst erhob aus diesem Punkte eine Schwierigkeit, deren Lösung seine These in ein klares Licht stellt. Die Ewigkeit, sagt er, muß etwas Positives sein, da sie eine Art »Maß« bezeichnen soll, das wir auf das Erste Sein anwenden, bei dem es keine Negation geben kann, weil es bei ihm keinen Mangel

gibt.[1] Er antwortet darauf, daß wir ohne Zweifel in Gott keine Negation setzen dürfen, daß wir aber, wenn wir die Fülle Gottes ausdrücken wollen, nichts anderes zur Verfügung haben, als gerade negative Ausdrücke: Wir wissen nicht, was Gott ist, sondern allein, was er nicht ist, und in welcher Beziehung alles übrige zu ihm steht; dieser immmer wiederkehrende Satz ist auch die Grundlage dessen, was wir von Gott in Hinsicht auf die Dauer aussagen, wie er die Grundlage alles dessen war, was wir in Hinsicht auf alle Begriffe sagen mußten, die für uns, wenn wir die Augen zu ihm erheben, wie ein Spalt sind, durch den wir ein wenig von ihm zu sehn vermögen.

Im menschlichen Sinn der Worte »dauert« Gott nicht, wie er in demselben Sinne auch nicht »ist«, nicht »lebt« und von keinem jener Begriffe erfaßt wird, die unsre Erfahrung uns darbietet. Aber wie wir ihm, indem wir unsre Begriffe *entleeren* und *neu füllen*, die Vollkommenheiten zuschreiben, die durch diese Begriffe ausgedrückt werden, so müssen wir auch von seiner Dauer sprechen, auch hier den Begriff umformend, indem wir ihm nacheinander durch Negationen all das nehmen, was Gott in die Kategorien versetzen oder in die Zweiheit von wirklichem und möglichem Sein zerlegen würde, die die Grundlage für das Werden und seine Maße ist.[2] Der Begriff der Ewigkeit ist also die negative Form, in der sich die Transzendenz Gottes[3], unter dem Gesichtspunkt der Dauer betrachtet, unserm Geiste darstellt, wie die Aseität (das Durch-sich-sein) die — ebenfalls negative — Form ist, in der sich diese Transzendenz, unter dem Gesichtspunkt des Seins betrachtet, uns darstellt, und wie die Begriffe des Guten an sich, der ersten Wahrheit usw. die Formen sind,

in denen diese Transzendenz, unter dem Gesichtspunkt des Guten, des Wahren usw., für uns »begreifbar« wird. Geradeso wie wir sagen: die Wesenheit Gottes ist »begrenzt« durch sein Dasein selbst, und damit sagen wollen, daß sie nicht begrenzt ist, und daß Gott im Grunde keine Wesenheit hat,[1] so sagen wir auch: die Dauer Gottes wird »gemessen« durch die Ewigkeit, und wollen damit sagen, daß sie *nicht* gemessen wird, und daß im Grund Gott keine Dauer hat. Die Ewigkeit ist der Grenzbegriff, der sich am Ende der Analyse der Zeit ergibt, wenn wir ein außerhalb der Zeit stehendes Sein bezeichnen wollen; man muß sich daran erinnern, daß diese »Grenzüberschreitung« hier sich wie immer ergibt, nicht allein dadurch, daß man zum obersten der Gattung emporsteigt, sondern erfaßt, daß dieses Oberste *außerhalb* der Gattungen liegt, und daß es ja gerade darum allen Gattungen zu entsprechen vermag, weil es ihren Begriff in einer höhern Weise in der Einheit des Unerkennbaren verwirklicht.

Es folgt daraus, daß in dieser von uns aufgestellten Ordnung der Begriffe die Ewigkeit für die Zeit dasselbe bedeutet, was das göttliche Sein für das geschaffene Sein bedeutet; die Ewigkeit ist die Voraussetzung der Zeit, aber sie hat nichts von ihrer Natur; sie ist ihr transzendent, wenn sie sie auch umgreift; sie verlängert sie nicht nach zwei Richtungen hin;[2] sie durchdringt sie und — selbst ohne Teile — entspricht sie all ihren Teilen auf jene tiefe und geheimnisvolle Weise, in der das unveränderliche und unteilbare Absolute das Flüchtige und Vielfache, das aus ihm hervorgegangen ist, durchdringt und in sich trägt.[3]

Die Ewigkeit steht nicht zur Zeit in dem Verhältnis einer unendlich großen zu einer begrenzten Strecke, aber in der Beziehung eines Unteilbaren zu einem

Zusammenhängenden, so daß, wenn man die Zeit nach vorwärts und nach rückwärts in das Unendliche verlängerte, so wie es Aristoteles annnahm, dies deshalb doch noch nicht die Ewigkeit wäre, es sei denn in einem höchst uneigentlichen Sinn: es wäre nach einem Wort Platos deren »bewegtes Bild«. Weit entfernt durch diese Vergrößerung mit der Ewigkeit zusammenzufallen, würde sie sich noch viel mehr von ihr entfernen, da sie noch viel mehr teilbar und vielfach wäre, und da das Wesen der Ewigkeit eben darin besteht, daß sie unteilbar ist. Sie würde sich ihr nur auf eine gewisse Weise annähern, weil sie unbestimmt würde, wie jene ist; allein ihre Unbestimmtheit wäre in ihrer, auf der Materie beruhenden Potenzialität der Gegenpol jener göttlichen Unbestimmtheit, die wir mit dem Begriff »Ewigkeit« zu erfassen versuchen.[1]

Die Einheit Gottes

Der Satz: Gott ist »*einer*« kann in einem doppelten Sinne verstanden werden. Er kann sowohl bedeuten: es gibt nur einen Gott, als auch: Gott ist in sich ungeteilt, das heißt: er ist absolut einfach. Sowohl in dem einen wie in dem andern Sinne ist zu sagen, daß Gott »einer« ist, das heißt nach unsrer Art des Begreifens. Man muß diese Einschränkung machen, weil der Begriff des »Einen« genau wie alle andern Begriffe erst dann von Gott ausgesagt werden kann, wenn in diesem Begriff alles geleugnet worden ist, was nach unserm gewöhnlichen Sprachgebrauch sein Wesen ausmacht. Da Gott nicht in der Zahl ist, so kann er in keiner Weise an jener Einheit teilhaben, die das Prinzip der Zahl ist;[2] da Gott nicht im Sein ist, kann er ebensowenig auf gleicher Ebene teilhaben an der

Einheit, die ein Attribut des Seins ist. Das Eine ist das, was »ungeschieden in sich selbst und geschieden von allem andern« ist; nun steht aber Gott nicht irgendeinem andern gegenüber, da er auf nichts bezogen und in keiner Gattung ist, die irgendwie die Grundlage für eine solche Gegenüberstellung abgeben könnte. Gott geht nicht mit dem Übrigen in eine Zahl ein *(non ponit in numerum; non connumeratur alteri)*. Er ist also nicht eigentlich geschieden von den andern, wenigstens nicht in einer Unterscheidung, die als positiv bezeichnet werden könnte. Wir bezeichnen seine Einheit nur negativ, wie wir auch sein Sein nur negativ bezeichnen, indem wir ihn unkörperlich, unendlich, ewig usw. nennen.[1] Absolut gesprochen und unter der Voraussetzung, daß der Satz Gott wahrhaft in sich bestimmen soll, könnte man genau so gut sagen: Gott ist einer, wie: Gott ist mehrere; oder: er ist einzig, so gut wie: er ist vielfältig. Nur beiläufig sei bemerkt, daß aus diesem Grund die Idee der Dreifaltigkeit nichts enthält, was den Philosophen erschrecken könnte — als etwa dies, daß sie ihm Gottes Wesen enthüllt! Ob wir Gott durch drei ausdrücken oder durch eins, immer versuchen wir nur etwas auszusagen über seine Über-Einheit und seine Über-Fülle. Gott wohnt in einem Lande, in das weder die kleinen Pfade der Vielfältigkeit noch die große Straße der Einheit führt. Es gibt keine Wege dorthin *(»in inviis segregatum et occultum«)*.[2]
Aber einmal zugestanden, daß wir von Gott in menschlicher Weise reden — auch die Gott leugnen oder verfälschen, reden ja nicht anders —, muß man sagen: Gott ist einzig; nach dem, was bisher dargelegt worden ist, ist es kaum noch notwendig, viel darüber zu sagen. Wir haben gesagt: Gott ist einfach, und das setzt (wie gesagt) voraus, daß man in ihm nicht die

Natur von dem Träger dieser Natur unterscheiden kann. Positiv ausgedrückt heißt das: Gott ist seine Gottheit; seine Gottheit ist Gott. Woher käme nun danach das Prinzip einer zahlenmäßigen Vervielfachung? Das, was Sokrates zu einem Menschen macht, kann auch andern mitgeteilt werden, weil Sokrates nicht die Menschheit ist, sondern nur an ihr teil hat; wenn Sokrates gleich der Menschheit wäre, so gäbe es nur einen Menschen, wie es nur einen Sokrates gibt.

In zweiter Linie haben wir gesagt, daß Gott unendlich vollkommen ist, das heißt, daß er auf eine höhere Weise alle Vollkommenheiten des Seins in sich begreift. Wenn es nun mehrere Götter gäbe, so müßten diese sich in irgend etwas voneinander unterscheiden, und das, wodurch sie sich unterschieden, käme dann dem einen unter Ausschluß des andern zu. In diesem letzteren wäre also eine Negation von Sein und ebenso in den andern Göttern in einer andern Hinsicht. Aus diesem Grunde haben auch die alten Philosophen, wenn sie ein Unendliches zum Prinzip der Natur machten, dieses als einzig gesetzt.

Drittens endlich sagen wir, daß das Weltall mit uns in all seinen Teilen durch eine Einheit der Ordnung verbunden ist. Die Verschiedenheit aber ist der Ordnung unterworfen nur durch ein Einheitsprinzip, das sie lenkt (fünfter Weg). Wenn diese Regierung der Welt selbst von vornherein nur als Einheit der Ordnung — nach Art einer demokratischen Gewalt — aufgefaßt würde, so müßte man sie aus einem gleichen Grunde auf die Einheit schlechthin zurückführen *(unitatis causa per se est unum)*. Wenn es aber mehrere »Gewalten« gäbe, so müßte zwischen ihnen eine Verbindung da sein, und das Vorhandensein dieser für die höchste Ordnung notwendigen Verbin-

dung würde beweisen, daß vor ihnen etwas da ist (vierter Weg), daß also sie nicht die ersten Prinzipien sind. Man würde also notwendigerweise zu dem »durch sich Einen« aufsteigen, das die wirkliche Vorsehung wäre.[1]

Daß Gott einer in dem Sinne ist, daß er keine Vielheit darstellt, ist schon bei dem Erweis seiner Einfachheit gezeigt worden. Einheit und Einfachheit fallen hier zusammen. Da Gott nicht besser bezeichnet werden kann denn als das in sich bestehende Sein selbst, so ist er vollständig unbestimmt *(omnibus modis indeterminatum)*, weil er keine Natur hat, die ihn »begrenzen« und darum »scheiden« würde von dem, was er nicht in sich selbst hat. Jede Bestimmung ist eine Verneinung und infolgedessen eine Scheidung, da das transzendental Eine sich durch Verneinung von Sein teilt.[2] Derjenige aber, der ein Unbestimmtes an Fülle, der schlechthin *ist*, ist also im höchsten Grade *einer*. Das ergibt sich übrigens aus der Natur der reinen Wirklichkeit, die wir Gott zuerkannt haben, und aus dem Fehlen jeglicher Zusammengesetztheit, das man ihm auf Grund seiner Rolle zusprechen muß.[3]

—

Das Erkennen Gottes

Gott besitzt *Erkenntnis*.

Die allgemeinen Gründe, die Thomas hierfür angibt, beruhn, wie immer, auf der Aufgabe, die die erste Ursache zu erfüllen berufen ist; sie sind infolgedessen nur ein Bruchstück der Antwort auf jene Frage, ob Gott ist. Auf den eigentlichen Beweis folgt das System, das man mit jenem nicht verwechseln darf. Wenn wir die Erkenntnis Gottes — unter Leitung der allgemeinen, für diesen Zweck besonders zurückge-

rückten Prinzipien — auf die unsre beziehn, so tun wir etwas, was dem Gottesbeweis in zweifacher Hinsicht nachsteht; denn zunächst wird hier eine allgemeine Erkenntnistheorie vorausgesetzt; es ist aber (welches Vertrauen auch immer jemand auf seine eigene Philosophie haben mag) schwierig, einer derartigen Theorie den gleichen Wert zuzuerkennen, wie der Notwendigkeit des Ersten Prinzips; dann aber schließt die Anwendung der aus der Erfahrung entnommenen Begriffe auf Gott immer den Gebrauch der Analogie ein, und wir wissen, daß diese Methode, wenn sie uns auch Gott auf eine gewisse Weise in Wahrheit zu bezeichnen gestattet, uns dennoch weder ganz noch teilweise seine Definition liefert. Der Satz: Gott erkennt, heißt also negativ: Gott fehlt nicht jene Seinsvollkommenheit, die in uns die Erkenntnis darstellt; die folgenden Theorien haben also nur jenen relativen Charakter, der all unsern Versuchen, das Göttliche in unsre Rahmen einzuspannen, eigen ist.[1]

Wir geben zunächst die Beweise.[2]

Gott besitzt alle Vollkommenheit so, wie wir sie ihm haben zuerkennen müssen. Nun stellt die größte von allen das geistige Erkennen dar. Das ist allgemein zugestanden, und auch der Grund dafür ist ganz klar. Die Vollkommenheit eines Seins bemißt sich erstens nach dem, was ihm zu eigen gehört, insofern es es selbst ist. Da aber jede Vollkommenheit auf eine Natur begrenzt ist, so fehlt dieser Natur offensichtlich alles, was andern Naturen gehört; sie stellt daher von der allgemeinen — als eine Gesamtvollkommenheit aufgefaßten — Ordnung nur ein abgebrochenes und unvollkommenes Stück dar. Die Erkenntnis aber ist — zum Teil wenigstens — das Heilmittel für diese Schwäche. Durch sie nämlich kann das, was an Vollkommenheit in einem Ding ist, auf eine gewisse Weise

auch in einem andern sein; denn der Erkennende erkennt nur durch die Vereinigung mit dem Gegenstand, der sich ihm mitteilt. Darum hat Aristoteles gesagt, die Seele sei auf eine gewisse Weise alles, dadurch nämlich, daß sie sich alles zueignen und gewissermaßen alles »werden« kann — durch die Erkenntnis.

Es ist also möglich, daß die Vollkommenheit des gesamten Weltalls sich in einem einzigen Blick sammelt, indem sie sich entschleiert vor einem Sein, das in solchem Maße erkennt, daß es diese ganze Vollkommenheit widerspiegelt. Haben nicht darum die Philosophen es als die höchste Vollkommenheit der Seele bezeichnet, daß sie in sich selbst die Ordnung des Weltalls und seiner Ursachen nachzuschaffen vermag, und haben sie nicht darin ihr letztes Ziel gesehn, so wie wir Christen sagen, daß das letzte Ziel in der Anschauung Gottes bestehe, indem Gott die Ordnung und den obersten Grund der Dinge in sich trägt? Was könnten die nicht sehn, hat Gregor der Große gesagt, die den sehn, der alles sieht.[1]

Diese letzten Worte drücken jene Wahrheit aus, auf die es uns hier ankommt. Es ist unmöglich — wenn es auch in ihm auf eine unaussprechliche Weise vorhanden sein muß —, Gott ein Gut abzusprechen, das ihm im höchsten Maße zukommen muß, da es in der Erweiterung des Seins bis zur Grenze seiner Fülle besteht, und da Gott in seiner Einheit die allesumfassende Vollkommenheit ist.

Wir haben ferner gesagt: Gott ist der erste Beweger (erster und zweiter Weg), und die andern Wesen, die ihm gegenüber Zweitursachen sind, sind für seine alles beherrschende Ursächlichkeit Werkzeuge. Nun gibt es unter den geschaffenen Wesen solche, die durch geistiges Erkennen tätig sind: wie sollte nun

das Erste Wesen und Prinzip dieser Erkenntnis entbehren? Kann man annehmen, daß denkende Wesen nur das Werkzeug blinder Kräfte wären, wo wir doch sehn, daß überall der Geist es ist, der die Herrschaft hat.[1]

Hieran schließt sich ein weiterer Gedanke. Gott ist der Urheber der Ordnung (fünfter Weg). Ist aber die Ordnung nicht ein Werk des Geistes? Es ist etwas Geistiges in den Dingen; es muß also auch in ihrer Quelle sein, und das höchste Wesen muß in sich selber haben, was es den andern mitteilen soll. Wir begreifen nicht, wie ein tätiges Wesen zur Tätigkeit anders übergehn soll, als auf Grund der Bestimmtheit, die es besitzt, und in der Absicht, diese mitzuteilen. Das allgemeine Prinzip aber muß, wenn es auch auf Grund seiner Fülle unbestimmt ist, doch begriffen werden als ein Prinzip, das tätig ist gemäß dieser Fülle des Seins, die in ihm die Bedeutung einer artlichen Bestimmtheit hat. Die *Form* oder die Verwirklichung, die das Prinzip der Tätigkeit in den Geschöpfen ist, das *Gut*, das durch die Tätigkeit erstrebt wird, das ist in ihm das Sein selbst, das wir ihm als der Quelle zuschreiben: als allgemeine Form, als höchstes Gut, das Prinzip und Zweck von allem ist. Doch setzt das so verstandene Prinzip und Ziel nicht das geistige Erkennen voraus? Die allgemeine Form, als höchstes Prinzip der Tätigkeit, muß geistig sein, nach der Art einer »praktischen Wissenschaft«; denn es gibt nichts Allgemeines, das nicht — wie wir noch sehn werden — geistig wäre, und das höchste Gut muß, wenn es seine Wirkung ausüben soll, durch das erste tätige Prinzip hindurch, und es kann dies nicht anders erreichen als in Form der Erkenntnis.[2]

Wenn man übrigens das allgemeine Gut nicht mehr in der transzendenten Form betrachtet, insofern das

All auf sein Prinzip sich zurückwendet, sondern in dem immanenten Zustand, insofern das All seinen Wert in sich selbst trägt oder sich auf ihn zubewegt, so ist der Schluß derselbe. Das Gut des Weltalls als solchen ist die Ordnung, die aus ihm ein Ganzes macht, ein harmonisches Insgesamt, in dem die Beziehungen das Sein vervielfältigen. Wodurch aber wird diese Ordnung des Ganzen anders gesichert, als durch ein höheres Prinzip, das alle Elemente beherrscht und Rechenschaft gibt von jener relativen Einheit, die sie erstreben? Nun ist es aber doch klar, daß das betreffende Prinzip nicht selber von dieser Ordnung der Beziehungen mit umgriffen werden kann: es ist ein Nichtrelatives, also ein Darüberliegendes; es ist Gott: Gott als Prinzip über den Prinzipien, als Ursache über den Ursachen; in ihm also müssen wir in dem Zustand einer idealen Überlegenheit die allgemeine Einheit und Vielheit zugleich setzen: die Einheit aus den dargelegten Gründen, die Vielheit, weil sie die Unterlage der Einheit ist und ihre ganze positive Wirklichkeit in sich trägt. Die Ordnung besteht nicht außerhalb ihrer Bestandteile, die sie miteinander zur Einheit verbindet; sie ist »ihre« Ordnung. Wenn Gott die Ordnung erfaßt, so muß er auch ihre Bestandteile erfassen; man kann also von keinem Ding sagen, daß er es nicht erkännte. So finden wir zugleich die Tatsache der Erkenntnis Gottes und das Attribut ihrer Allgemeinheit, das wir sogleich näher werden erklären müssen.

Wie sich nun in einer zusammenhängenden Kette von Begriffen die Erkenntnis der Geschöpfe mit der des ersten Prinzips verbinden läßt, erklärt die thomistische Lehre so:

Die Erkenntnis stellt, wie eben gesagt wurde, die Vereinigung des Erkennenden und des Erkannten dar und

zwar so, daß die Vollkommenheit des Einen in gewisser Weise dem Andern zuteil wird. Die Vollkommenheit eines Dinges kann in einem andern jedoch nicht in der Form ihrer Wirklichkeit sein; sonst würden beide Dinge sich decken. Wenn also ein Ding in einem andern ist, so kann dies nur dadurch geschehn, daß das Ding sich dessen, was es in sich selbst bestimmt und unmitteilbar macht, entäußert. Die Formen und die Vollkommenheiten der Dinge sind aber (wie wir gezeigt haben) vereinzelt und unmitteilbar gemacht durch die Materie; daraus folgt, daß ein Ding in dem Maße erkennbar ist, als seine Wesenheit von der Materie »abgezogen« (abstrahiert) ist, und ferner, daß das, was diese abstrakte Wesenheit aufnimmt, ebenfalls in gewisser Weise ein Abstraktes sein muß. Denn wenn der Erkennende als solcher stofflich (materiell) wäre, so könnte die von ihm aufgenommene Wesenheit in ihm nur auf eine bestimmte und vereinzelte Weise da sein; sie wäre also nicht in ihm, insoweit sie »erkennbar« ist, das heißt, insofern sie als die Vollkommenheit des Einen trotzdem in dem Andern sein kann. Hieraus erklärt sich, daß in der Natur der Grad der Unstofflichkeit den Grad der aktiven oder passiven Erkenntnis darstellt; es läßt sich daraus schließen, daß, wenn eine Natur in sich selbst und unabhängig von jeder Materie besteht, diese Unabhängigkeit von der Materie sie als Objekt in den Stand der Erkennbarkeit, ihr Für-sich-Bestehn in der betreffenden Natur aber sie als Subjekt in den Stand des Erkennenkönnens versetzt. Gott nun, der reine Wirklichkeit (reiner Akt) und darum aller Materie unendlich fern ist, ist also im allerhöchsten Grade »erkennbar«, insoweit wir ihn als Natur meinen, und »erkennend«, insoweit wir ihn als Subjekt meinen.[1]

Es ist hiernach nicht mehr notwendig zu fragen, wie nach dieser Theorie Gott sich selbst erkennt. Diese Erkenntnis ist ihm unmittelbar. In ihm fallen ja (wie wir eben sahn) das Erkennbare und das Erkennende zusammen. Das Eine und das Andere ist so sehr im Zustand des Aktseins, daß dem aktuell erkennenden Gott der erkennbare Gott im Akt der Erkennbarkeit gegenwärtig ist. Die Erkenntnis ist also hier nach jeder Richtung hin unbedingt. Sie muß dies auch sein, wenn man wirklich will, daß Gott Gott sei. Der wesenhaft Unbedingte kann eine Einschränkung in der Tätigkeit ebensowenig erleiden wie eine Einschränkung im Dasein. Wenn bei dem Menschen die Erkenntnis seiner selbst nicht unmittelbar ist, so darum, weil der Mensch nicht im Akt für sich selbst erkennbar ist; und im Akt erkennend ist er ohne ein zu erkennendes Objekt auch nicht. Damit der Mensch zu sich selbst erwache, braucht er einen »Gegenstand«, der ihn anstößt. Dazu ist erforderlich, daß der Gegenstand in ihn eintritt, daß er zu ihm selber wird, und daß er selbst in gewisser Weise zu dem Gegenstand wird. Dann allein, wenn die Erkenntnis und das Erkennende ihren gemeinsamen Aktzustand gefunden haben, kann der Mensch in diesem Akt sich selbst erreichen und in der Selbstbesinnung sich selbst als ein Vermögen erkennen und dann als eine durch dieses Vermögen bestimmte Substanz. — Da die unter dem Menschen stehenden Naturen übrigens nur im Zustand der Unstofflichkeit aktuell erkennbar sind und für diese Umformung in ihnen kein Organ vorhanden ist, so kommen sie zur passiven Erkenntnis nur in einem Andern auf Grund einer umformenden Kraft dieses Andern; sie können daher, selbst wenn sie erkennbar geworden sind, doch kein Selbstbewußtsein im eigentlichen Sinne gewinnen. Der erkennende

Mensch erfreut sich der Erkennbarkeit der Dinge, die er aus eigener Kraft erlangt; er erfreut sich ihrer in doppelter Weise: weil er sie erkennt und weil er sich erkennt. Er wird er selbst, indem er alles wird. Die Unterscheidung der Erkenntnis und des Erkennbaren hat also nur Sinn, wenn beide sich noch im Zustand der Möglichkeit befinden, in dem des Aktes fallen sie zusammen, und da Gott ganz Akt ist, so kann es in ihm keine Unterscheidung geben; seiner Erkenntnis kann niemals das Objekt fehlen wie uns, die wir nur die Anlage zum Erkennen in uns tragen, noch kann dieses erfaßte Objekt etwas anderes sein als die Substanz des göttlichen Geistes selbst, wie das bei uns der Fall ist, wenn wir aktuell erkennen. So erkennt Gott sich unmittelbar durch sich selbst.[1]

—

Ob Gott etwas Anderes als sich erkennt

Ob Gott etwas Anderes als sich erkennt, das ist im Aristotelismus eine berühmte Frage. Ist nicht das *Denken des Denkens*, das erkennende Erkennbare gerade durch seine Vollkommenheit selbst in eine enge, undurchdringliche Einsamkeit eingeschlossen? So viel wir auch schon zugunsten des Gegenteils ausgeführt haben, es gibt doch eine Reihe von Gründen, die uns zu dem Schluß führen könnte, daß die Erkenntnis der Dinge hier auf Erden von dem ersten Sein ausgeschlossen sein müßte.[2] Die Erkenntnis Gottes muß unveränderlich sein wie sein Wesen; Gott denkt sich selbst, und dieses Objekt erfüllt ihn; wenn er nun etwas anderes erkännte, so setzte das einen Wechsel des Objektes und zugleich eine Verschlechterung desselben voraus: es litte also in gleicher Weise die Güte des ersten Prinzips wie seine Unveränderlichkeit. Des weitern setzt — wie ge-

sagt – die Unterscheidung des Erkennbaren und des Erkennenden voraus, daß dieses jenem gegenüber »in der Möglichkeit« ist; wenn also Gott etwas anderes als sich selbst erkännte, so müßte man sagen, daß er sich diesem andern gegenüber so verhält, wie ein »mögliches« Wesen gegenüber dem, was es vervollkommnet. Das Geschöpf stände also insofern über Gott, und dieser wäre von ihm abhängig. Weiterhin: verschiedene erkannte Objekte wirken zusammen, um die vollständige Erkenntnis dessen, der sich darauf hinrichtet, zu einem Ganzen zu machen: heißt das nicht, die Erkenntnis Gottes wäre vielfach? Sie wäre nicht mehr mit seinem Wesen identisch? Aber wo bliebe dann seine Einfachheit?

Es scheint, als ob Aristoteles aus solchen Gründen dem ersten Sein seiner Metaphysik die Erkenntnis des Weltalls abgesprochen hätte. »Es gibt Dinge, die es besser ist, nicht zu erkennen«,[1] sagt er. Überdies spricht er es mit der größten Klarheit aus, daß der eigentliche Erkenntnisgegenstand des ersten Geistes nur er selbst sein kann; hieraus schließt man, daß der Gott des Aristoteles ein einsames, in sich abgeschlossenes Denken sei, zu dem alles hinstrebt, ohne daß von ihm selbst ein Blick sich nach unten hinabneigt.

Doch vielleicht hat man bei dieser Erklärung des »Philosophen« seine Gedanken verkannt, weil man sie von ihrer steilen Höhe heruntergeholt hat. Thomas steigt zu Aristoteles hinauf. Auch wir behaupten, so sagt er, daß der eigentliche Gegenstand Gottes, insofern er erkennender Geist ist, ausschließlich Gott ist, und die soeben angeführten Gründe lassen wir voll und ganz gelten, aber wir werden – wie man sehn wird – die Grenzsteine einer allzu rasch abgesteckten Schlußfolgerung schon zurechtzurücken

wissen. Wenn Aristoteles fordert, daß sich bei Gott das Prinzip und der Gegenstand der Erkenntnis decken, so hat er richtig gesehn; er zieht aus diesem Satz nur die Konsequenz, wenn er sagt, daß nichts anderes als Gott im eigentlichen Sinne Gegenstand der Erkenntnis Gottes sein kann. Auch Pseudo-Dionysius hat ja gesagt: »Gott erkennt die Wesen nicht mit einer Erkenntnis, die eine solche der Wesen ist, sondern allein mit einer Erkenntnis, die die Erkenntnis seiner selbst ist.«[1] Ist das nicht dasselbe, was auch Aristoteles meint? Thomas ist davon tief überzeugt; er findet dafür eine ausdrückliche Stütze in der apokryphen Abhandlung der aristotelischen Theologie, auf die er in der Schrift *De Unitate Intellectus* anspielt,[2] und in verschiedenen Gedanken aus den Schriften des Aristoteles selbst. Er hebt hervor, daß Aristoteles zweimal dem Empedokles vorwirft, er mache Gott weniger weise als den Menschen, indem er ihm die Erkenntnis der Gegensätze abspreche,[3] und mit der größten Sorgfalt analysiert er jene Stelle aus der *Metaphysik*, aus der man den eben erwähnten Irrtum herauszulesen behauptet; er aber findet ihn dort keineswegs.[4]

Indem Thomas sich damit begnügt — ohne ein einziges Wort des Textes zu übersehn und ohne irgend etwas hinzuzufügen — nur die Wirkung jener den Sinn des Textes furchtbar verdunkelnden Kürze zu korrigieren, sieht er, daß sich ohne weiteres zweierlei notwendigerweise daraus ergibt: die Unveränderlichkeit Gottes und die Identität des Erkennbaren und des Erkennens, das Gott selbst ist, in Gott. Weit entfernt hier einen Irrtum zu sehn, können wir im Gegenteil nicht genug die Macht eines Denkens bewundern, das in solch schwindelnder Höhe sicher bleibt; und wenn auch hieraus folgt, daß Gott auf

gewisse Weise die Welt nicht erkennt, in dem Sinne nämlich, daß die Welt für ihn ein Gegenstand wäre, anders gesagt, ein bestimmendes Prinzip und Quelle eines Aktes, so folgt daraus darum doch nicht, daß er sie nicht kennt. Man muß sich über diese Alternative erheben; erkennen heißt, in idealer Weise werden, was man erkennt; nun ist es klar, daß Gott weder in idealer Weise noch sonst irgendwie »werden« kann, und daß er in keiner Weise etwas anderes ist als er selbst. Allein wie wir seine Wirklichkeit in der Form des für-sich-bestehenden Seins denken, so müssen wir, wenn wir ihn das erste Erkennbare oder Erkennen nennen, verstehn, daß das Erkennbare oder das Erkennen in ihm den Charakter von für-sich-bestehenden Formen hat. Wie darum nichts von dem, was Seinswert hat, von Gott als dem ersten Sein ausgeschlossen sein kann, so kann auch nichts von dem, was den Charakter des Erkennbaren oder der Erkenntnis hat, Gott abgesprochen werden, insofern er jeweilig als Erstes in einem jeden dieser Bereiche ins Auge gefaßt wird (vierter Weg). Die Erkennbarkeit Gottes enthält also — sie übersteigend — die Erkennbarkeit des in seiner Quelle betrachteten Alls; indem Gott sich erkennt, erkennt er mit Notwendigkeit alles übrige.[1]

Wie kann man übrigens — wenn man zugibt, daß Gott sich erkennt — leugnen, daß er sich seinem ganzen Wesen nach erkennt; daß er also sich als Quelle erkennt; daß er alles erkennt, was aus ihm stammt; alles, was von ihm abhängig ist; alles, was — um zu sein — seiner Einwirkung bedarf, und was in Wahrheit ihn nur widerspiegelt? Es ist kein Unterschied zwischen dem Sein Gottes und seiner aktuellen Erkenntnis; darum ist auch keine Scheidewand aufzurichten zwischen dem, was Gott erkennt, und dem, was er ist,

und da die Geschöpfe an ihm teilhaben, so kann man diese vielgestaltigen teilnehmenden Wesen ebensowenig seiner Erkenntnis entziehn, wie man ihr Sein seinem Sein entziehn kann.[1]

—

Die Erkenntnis Gottes von den Dingen

Einige Philosophen wie Averroes haben diese Notwendigkeit anerkannt, aber, um dem Anthropomorphismus zu entrinnen, haben sie sagen zu müssen geglaubt: Gott erkennt sich selbst und alles Übrige in sich selbst, insoweit er dessen Quelle ist; da aber Gott allgemeine Quelle und nicht eine besondere ist; da wir ihn fordern, nicht um diese Wirkung gerade als *diese* zu erklären — das ist ja die Rolle jener Ursachen, die die Wissenschaft betrachtet —, sondern diese Wirkung als *Sein;* und da man in der Metaphysik eine Ursache für das Sein als Sein aufzeigen muß, so ist kein Grund vorhanden, in Gott die Erkenntnis der Einzeldinge *gerade nach ihrer Unterschiedenheit* anzunehmen. Beziehung zur ersten Ursache haben sie eben in dem, was sie *gemeinsam* haben; das also muß zum Grund der Beziehung gemacht werden, die wir zwischen der ersten Ursache und den Einzeldingen annehmen. Gott, der über dem Sein ist, erkennt also das Sein, insofern es aus ihm stammt; er weiß nach einem Wort des Evangeliums, daß eine Kraft von ihm ausgeht, das heißt eben in gewisser Weise alles erkennen, weil der Kosmos in seiner Gesamtheit dieses göttliche Geschenk nur auseinanderfaltet, aber es heißt, alles in der allgemeinsten Form erkennen: eben als Sein. Es heißt — wenn man sich so ausdrükken darf —, das Sein der Wesenheiten erkennen, aber nicht die Wesenheiten selbst, insofern sie sich unterscheiden. Das wäre also alles, was man sagen kann.

Weiter gehn heißt für Averroes und seine Anhänger im Mittelalter, dem Ersten Prinzip zu nahe treten. Thomas hat nicht viel Mühe, das Willkürliche dieser Meinung aufzuzeigen. Denn was bedeutet eine Erkenntnis des Seins, die nicht zugleich eine Erkenntnis seiner Weisen ist? Was ist eine allgemeine Ursache — allgemein bedeutet hier vollständig und *allumfassend*, nicht irgendeine unbestimmte »Allgemeinheit« — der das Beste an ihren Wirkungen entgeht, nämlich die ihnen eigene Bestimmtheit: das, was sie zu dem macht, was sie sind, was also auch ihre Ursache als solche bestimmt? Diese Flut des Seins, die von der ersten Ursache ausfließt, geht nicht in einer allgemeinen Form aus ihr hervor; das Allgemeine ist nicht; sie geht daraus hervor in der Form miteinander verknüpfter Wirkungen. Wenn also Gott erkennt, was von ihm ausgeht, so heißt das zum mindesten, daß er das erste Stadium erkennt; wenn er dieses voll und ganz erkennt, so erkennt er also auch das hieraus Folgende, und zwar aus demselben Grunde, aus dem man gesagt hat: wenn einer sich selbst voll und ganz erkennt, so muß er auch erkennen, was auf unmittelbare Weise von ihm ausgeht. Nun ist es so auf allen Stufen: von der obersten bis zu der untersten Stufe der Leiter des Seins kann nichts dem entgehn, der dessen Quelle bis zum Grunde durchdringt. Man kann also nur dann so sprechen wie die averroistischen Philosophen, wenn man sich entschließt, Gott nur eine unvollkommene Erkenntnis zuzuschreiben, und zwar gerade von dem, was man als von ihm erkannt zugibt.

Der Irrtum dieser Philosophen liegt im folgenden: Sie haben die Beziehung Gottes zu dem, was von ihm ausgeht, aufgefaßt, wie die Beziehung, die der Mittelpunkt des Kreises zu den Radien hat, die von ihm

ausgehn, oder das Licht zu den Farben, die von ihm hergeleitet werden, oder die Wärme zu den Pflanzen und Tieren, die von ihr leben. Nun stimmt ja irgend etwas in diesen Vergleichen, aber sie sind unvollkommen. Denn weder ist der Mittelpunkt Ursache für die Unterscheidung der Radien — diese Ursache ist die Ausdehnung des Kreises —, noch ist das Licht für sich allein Ursache für die Unterscheidung der Farben — dazu trägt auch die Beschaffenheit des Gegenstandes bei —, noch ist die Wärme die vollständige Ursache des Lebens, wenn sie es auch offenbart. Man versteht darum, daß, wenn der Mittelpunkt des Kreises sich selbst erkännte, er wohl den Ausgangspunkt der Radien erkännte, nicht aber die Radien in ihrer eignen Richtung, ebensowenig wie das Licht, wenn es sich selbst erkännte, dadurch allein auch die eignen Farben der Gegenstände erkännte; so verhält es sich auch mit dem Übrigen. Doch bei Gott liegen die Dinge anders. Wir wissen, daß alle Vollkommenheiten der Geschöpfe in Gott in einem überragenden Maße vorhanden sind, und zwar nicht allein in bezug auf das, was sie gemeinsam haben, sondern in bezug auf alles, was sie haben, in bezug auf ihre allgemeinen und besondern Prinzipien, denn diese tragen genau so viel, ja noch viel mehr dazu bei, die Vollkommenheit eines jeden Dings zu bewirken. Sollte denn das bestimmende Prinzip, als welches die Form ist, nicht eine Vollkommenheit sein? Sie ist es in einem so hohen Grade, daß Aristoteles sie etwas Göttliches genannt hat.[1] In der Tat ist ja jedes Ding das, was es ist, durch eine gewisse Teilnahme an der göttlichen Vollkommenheit. Gott steht also mit seinen Geschöpfen nicht in jener Beziehung, in welcher der Mittelpunkt des Kreises zu den Radien oder das Licht zu den Farben steht, das heißt in der Beziehung des

Allgemeinen zum Einzelnen, des Universalen zum Besondern; er verhält sich zu ihnen wie das Vollkommene zum Unvollkommenen, das an ihm teil hat; es ist, wie wenn man sagt: der Mensch verhält sich zum Lebewesen wie das Vollkommene zum Unvollkommenen, das seine Natur mit ihm teilt; wer also den Menschen erkennt, der hat vom Lebewesen nicht nur eine verworrene, sondern eine klare Erkenntnis. Wenn also Gott sich in sich selbst erkennt, so erkennt er mit Notwendigkeit alle jene Weisen, nach denen die Wesen an ihm teil haben, und infolgedessen erkennt er auch alle Wesen.[1]

Daraus folgt aber in keiner Weise, daß wir in Gott eine Vielheit annehmen, denn wir schließen im Gegenteil aus der Identität seiner selbst — als Ursache — mit ihm selbst — als erkennendem und erkennbarem Wesen —, daß es unmöglich ist, irgend etwas von seiner Erkenntnis auszuschließen. Denn wir denken nicht wie jene »rohen und ungebildeten Geister« *(rudiores)*, von denen ein Kommentator[2] spricht, daß der göttliche Geist die Geschöpfe in ihrer Unterschiedenheit enthielte wie ein Spiegel die einzelnen Bestandteile einer Landschaft, sondern wir behaupten, daß er sie in seiner höhern Einheit umfaßt; daß er sie ohne Unterscheidung enthält, aber in einer Vollkommenheit, die so hoch ist, daß ihre Unterschiedenheit in ihr in einem überragenden Grade mit umgriffen wird.

Desgleichen sagen wir nicht, Gottes Erkenntnis gehe von einem Gegenstand zum andern über, sei es im Sinne des reinen Nacheinander, sei es in der Art einer Schlußfolgerung. In beiden Fällen wäre die Unveränderlichkeit Gottes angetastet, und wir würden damit preisgeben, was wir gefunden haben; das Nacheinander in der Erkenntnis setzt ja voraus, daß man

jeden Gegenstand für sich ins Auge faßt, anstatt sie alle »in eins« zu sehn, wie das beim Erkennen Gottes der Fall ist. In dem Falle eines Schlusses oder einer Folgerung ist überdies vor den Ergebnissen des Schlusses immer eine gewisse Unwissenheit da; auch aus diesem Grund wären wir, wenn wir diesen Gedanken annähmen und damit Gott stillschweigend eine solche Unwissenheit zuschrieben, im Widerspruch mit uns selbst.[1]

Ebensowenig sagen wir, daß die Erkenntnis Gottes, wenn sie auch auf alles bezogen ist, in irgendeiner Weise von ihren Gegenständen abhängt. Nicht die Dinge bedingen die Erkenntnis Gottes, sondern die Erkenntnis Gottes bedingt die Dinge.[2] Nach unsern Gottesbeweisen und besonders nach dem fünften Weg stellen wir uns das Wissen, das wir Gott zuschreiben, menschlich vor, indem wir es mit dem eines Architekten vergleichen. Nun hat die Erkenntnis des Architekten für das zu erbauende Haus den Charakter der Ursache, denn er wirkt durch seine Kunst; da nun die Form, die er im Geiste hat, das bestimmende Prinzip der Wirkung ist, so steht sie mit dieser in einer ähnlichen Beziehung wie die Wärme mit dem, was sie erwärmt. Es ist indessen zu bemerken, daß das bestimmende Prinzip, von dem hier die Rede ist, diese Rolle gegenüber der Wirkung nur unter der Bedingung spielt, daß es in dem Tätigen etwas anderes als ein statisches Element ist. Denn die Idee eines zu erbauenden Hauses haben, heißt ja noch nicht, dessen Ursache sein; das wird man nur dadurch, daß man die Erkenntnis in die Tat umsetzt; das aber setzt in der vorgestellten Form eine Neigung, eine Kraft, einen Trieb voraus, der sie zu einer wirkenden Idee macht. Hier tritt der Wille ein. Er ist in der Tat nichts anderes als die Schwerkraft, das Gewicht un-

seres erkennden Seins, der Trieb, außerhalb oder innerhalb der reinen Formen zu verwirklichen, was der Geist in sich trägt.[1]

Wenn wir also der göttlichen Erkenntnis in bezug auf alle Dinge eine Ursächlichkeit zuschreiben, so sehn wir dabei nicht vom Wollen ab. Wir werden hierauf noch zurückkommen müssen. Vorläufig steht fest, daß das göttliche Wissen nicht in Abhängigkeit von den Dingen steht, sondern daß im Gegenteil diese von ihm abhängig sind; Gott ist die Ursache, und nicht die Dinge. Wenn einige Denker haben sagen können, Gott wisse das, was sein wird, weil es sein wird, anstatt zu sagen, es sei darum, weil Gott es weiß, so haben sie es bei dem Wissen als solchen, das heißt als einem statischen Attribut des Subjektes bewenden lassen. Sie haben nicht sagen wollen, das Dasein der Dinge sei wirklich Ursache dafür, daß Gott sie wisse, sondern einfach nur dies, daß der richtige Satz: diese Dinge sind oder werden sein, jenen andern richtigen Satz: Gott weiß sie, in sich schließe und in dem Sinne auch verursache.[2]

Diese beiden Gesichtspunkte sind tief voneinander verschieden: der eine bezeichnet die Wirklichkeit, der andre unsre logischen Folgerungen. Diese aber gehn Gott nichts an, und sie können die Ordnung der Tatsache nicht ändern. Nach dieser Ordnung ist Gott das Erste mit seinem Wissen als Ursache; das Weltall ist das zweite mit seiner Wahrheit, die zugleich Wirkung und Ursache ist: Wirkung in Hinsicht auf die schöpferische Erkenntnis, Ursache in Hinsicht auf unsre menschliche Erkenntnis; diese endlich ist das Dritte, sie hat die Rolle des Betrachters gegenüber dem Haus, das der Architekt erbaut hat. In diesem letztern Fall ist das Haus Wirkung einer Erkenntnis und zugleich Ursache einer Erkenntnis; es

ist folglich gemessen und es mißt, es *unterliegt* einem Gesetz und *gibt* ein Gesetz; so sind die natürlichen Dinge das, was sie sind, durch die göttliche Erkenntnis; und es ist nicht umgekehrt, obgleich *wir* sie nur erkennen, weil sie sind, nicht umgekehrt.[1] Die göttliche Unabhängigkeit bleibt also vollständig gewahrt, und seine absolute Überlegenheit bleibt, wie es sein muß, unversehrt.

Jetzt kommen wir im einzelnen zu den Gegenständen, die das göttliche Erkennen umfaßt, nicht um uns zum Überdruß zu wiederholen, sondern um ganz kurz die besondern Schwierigkeiten hinwegzuräumen, die sich hier ergeben. Unter Berufung auf diese Schwierigkeiten haben ja gewisse Philosophen Gott gerade die Erkenntnis der Seinswesen absprechen wollen.

—

Allgemeinheit des göttlichen Wissens

Hier ist zunächst zu sagen, daß das Wissen Gottes, das sich — wie gesagt — auf das Sein in seiner ganzen Fülle bezieht, seinem Gegenstand nach nicht nur das verwirklichte Sein, das heißt das Sein im eigentlichen Sinn, sondern auch das »mögliche« Sein umfaßt, das ja auch in gewisser Weise Sein ist. Das mögliche und wirkliche Sein sind nicht etwas Subjektives: sie teilen ja wirklich das Sein in seiner Fülle.[2] Das, was in der Möglichkeit ist, ist »wirklich« dadurch, daß es »wirklich möglich« ist; das Wissen Gottes muß es also umfassen, um welche Art von Möglichkeit auch immer es sich handeln mag. Von gewissen Dingen sagt man, daß sie möglich in bezug auf Gott sind, das heißt daß es in seiner Macht steht, sie zu tun; andre sind für die Geschöpfe möglich: das sind jene, die entweder unter den Determinismus fallen oder von der Freiheit

hervorgebracht werden, abgesehn von jenen Dingen, die erlitten werden können und eine passive Möglichkeit in sich schließen; einige endlich sind für unser Denken, unsre Vorstellungen, unsre Aussagen möglich: das sind unsre Begriffe, unsre Behauptungen, unsre inneren Bilder. Dieses Alles und was immer sonst noch ausgesagt, gedacht, getan oder zum Akt übergeführt werden kann — auf welche Art auch immer —, muß eingeschlossen sein in das göttliche Wissen, das das ganze Sein umfaßt.

Einige haben es als eine Schwierigkeit empfunden zuzugeben, daß Gott das Böse erkenne; allein ihre Gründe sind zu nichtig, als daß man sich mit ihnen aufhalten müßte.[1] Wenn es nicht um so schwerwiegende Folgerungen ginge, würde uns das, was wir über die Erkenntnis der Einzeldinge durch Gott gesagt haben, der Aufgabe entheben, hier noch etwas zu sagen. Wenn man Gott auf das Allgemeine beschränkt, so heißt das, den Gedanken der Vorsehung zu sehr einschränken, als daß das religiöse oder sittliche Leben sich dabei beruhigen könnte. Wie ließe sich auch eine derartige Ausschließung rechtfertigen? Gott erkennt alles, was er verursacht und soweit er es verursacht. Nun beschränkt sich die Ursächlichkeit auf das verwirklichte Sein, und dieses ist immer ein Einzelnes; das Allgemeine hat keine Substanz. Dazu kommt: wer eine Gattung erkennt, erkennt auch die Unterschiede, die sie teilen; kann man sagen, man erkenne die Zahl, wenn man nicht das Gerade und Ungerade erkennt? Nun teilt sich das Sein nach dem Einzelnen und dem Allgemeinen; wenn Gott die Natur des Seins von Grund auf erkennt, so erkennt er also beides in gleicher Weise. Wir haben endlich gesehn, daß wir in Gott alle Vollkommenheit in einem überragenden Maße an-

nehmen müssen; allein ist die Erkenntnis des Einzelnen als solchen keine Vollkommenheit? Wer diesen Wert also dem ersten Prinzip abspricht, der schmälert es, wie Aristoteles dem Empedokles vorgeworfen hat.

Einige haben gespürt, daß es unmöglich ist, so von Gott zu sprechen, und darum sagen zu müssen geglaubt, Gott erkenne zwar alles Einzelne, aber nicht in jener Einzelhaftigkeit, in der wir es erkennen, wenn wir es verwirklicht sehn; er erkenne es in seinen allgemeinen Gründen, sowie der Astronom die Sonnenfinsternis, die in hundert Jahren stattfinden wird, aus der Stellung der Gestirne erkennt. Diese Philosophen sehn das Einzelne als eine Sammlung von allgemeinen Merkmalen, die nach gewissen Gesetzen zusammengestellt sind, und sagen daher: Wenn diese Merkmale erkannt sind, ist auch das Sein erkannt; das kann ganz im Allgemeinen geschehn — noch vor jeder tatsächlichen Verwirklichung und ohne daß diese selbst von der Erkenntnis erreicht wird.[1] Doch diese Ansicht steht entweder in Widerspruch mit den Prinzipien der Vereinzelung der Naturen, oder aber sie löst die Schwierigkeit nicht. Die allgemeinen Formen werden — wie gesagt — vereinzelt durch die Materie.[2] Man mag, in der Absicht, die bestehende Wirklichkeit zu umfassen, sich außerhalb der Materie noch soviele wesentliche oder zufällige Bestimmtheiten verbunden denken, immer wird diese Wirklichkeit unsern Händen entschlüpfen. Man mag von Sokrates sagen, daß er ein Mensch, ein Weiser, ein Genie, ein Moralist, der Sohn des Sophron, ein Athener usw. ist; auf welche Art man auch versucht, ihn durch solche Gattungsbegriffe zu bezeichnen, man hat nie mehr in der Hand als eine ins Unendliche zu vervielfältigende Matrize. Die

Unmitteilbarkeit, die das auszeichnende Merkmal des Einzeldings ist, setzt über die Form, die an sich Idee ist, hinaus die Zuteilung eines quantitativ bestimmten Teiles der allgemeinen Potenzialität *(materia signata quantitate)* voraus. Man darf also nicht sagen, Gott erkenne die Einzelwesen, weil er alle möglichen Fälle in allen möglichen Verbindungen des Allgemeinen erkennt. Ein »Fall« ist kein Seinswesen. Wer beim Fall stehn bleibt, der bleibt beim Allgemeinen, das heißt beim Nicht-Daseienden stehn; er würde also behaupten, daß Gott nicht in Wahrheit die seienden Wesen erkennt.

Man muß demgegenüber sagen, daß Gott diese Wesenheiten gerade als einzelne erkennt und darum auch ebensowohl in Hinsicht auf die Materie, die sie in den Raum und die Zahl versetzt, als auch in Hinsicht auf die allgemeinen Seinsgründe, an denen sie teilhaben.

Unsre Philosophie fordert das. Wir sagen, Gott erkenne, gerade insoweit er Ursache ist. Wenn Gott nicht Ursache wäre, so wüßten wir nicht, ob er erkennt, oder vielmehr wir wüßten, daß er nicht erkennt, da er dann, eingeschlossen in seine absolute Jenseitigkeit, kein Mittel hätte, mit den Geschöpfen — vorausgesetzt natürlich, daß sie außerhalb seiner überhaupt da wären — in Verbindung zu treten, da sie ihm völlig fremd wären. Darum haben die alten Philosophen, die der göttlichen Ursächlichkeit die Materie entziehn zu müssen glaubten, auch Gott das Wissen um das Einzelne abgesprochen, ebenso wie diejenigen, nach deren Auffassung die göttliche Ursächlichkeit sich in einer Stufenfolge auswirkt — und zwar so, daß die eigene Kraft Gottes sich nur auf die ersten Wesen erstreckt, nicht aber auf die übrigen Wesen, die kraft jener ersten bestehn —, Gott eine

Erkenntnis nur des Allgemeinen haben zuschreiben können. Wir dagegen finden (wie gesagt) die Tätigkeit Gottes in allen Dingen, da er für uns das Sein als solches begründet, und wir sehn darum keine Schwierigkeit darin, daß Gott die Materie und alles, was auf ihr beruht, erkennt, und daher auch die Einzelwesen ebensogut wie die Naturen. Deshalb braucht man natürlich Gott keine Sinne zuzuschreiben; denn so wie Gott in sich selbst alles erkennt (das heißt in sich selbst, insoweit er mitteilbar ist), so vermag er auch das Einzelwesen zu erkennen, das — selbst als solches — genau so an Gott teil hat wie alles übrige. Wenn der Architekt die Idee des Hauses nicht nur nach seiner Form in sich hätte, sondern auch in Hinsicht auf die Materialien, und wenn er gerade so die Ursache dieser Materialien wäre, wie er die Ursache jener Form ist, so hätte er nicht nötig, zum Bauplatz zu gehn: er trüge das Haus in sich mit allem, was es Erkennbares hat. So liegt aber der Fall bei Gott. Alles Seiende lebt in ihm seinem ganzen Wesen nach — als Teilnahme an ihm; er erkennt es deshalb, indem er sich erkennt, und gegenüber seiner Erkenntnis ist nichts ein Sonderfall.[1]

Soweit die Gegner nicht diesen von uns als falsch erwiesenen Weg gehn, verfallen sie dem Anthropomorphismus. Sie stellen sich vor, Gott könne das Einzelne nur durch ein einzelnes *Bild* erkennen, und setzen damit voraus, daß er sich das Allgemeine, dessen Erkenntnis sie ihm zugestehn, durch einen allgemeinen *Begriff* vergegenwärtige. Allein diese Auffassungen sind beide falsch. Gott hat ebensowenig Begriffe wie Bildvorstellungen, ebensowenig Verstand wie Sinn, das heißt in der Art, wie wir die Dinge fassen. Was wir seinen Verstand, seine Begriffe nennen, das ist er selbst. Wir denken seine unerkennbare Wesenheit

nur in einem Nacheinander, weil wir in der Form des Erkennbaren und des Erkennens seine Rolle ausdrücken wollen. Sein Wissen ist also an sich weder allgemein noch einzelhaft; es steht über diesen Einteilungen des Bedingten, die nur auf der Seite der Gegenstände Geltung haben. Das Wissen Gottes erkennt seinerseits weder in allgemeiner noch in einzelhafter Weise; es tut dies nur von uns aus gesehn.[1] Hierdurch löst sich auch eine Schwierigkeit, die sich in bezug auf folgenden Punkt erhebt: Wenn von unserm Verstand behauptet wird, er wisse auf Grund seiner unstofflichen Natur das Einzelne nicht, so meinen manche, könne Gott es noch viel weniger wissen, weil er der Materie noch viel ferner steht als wir. Gott ist der Materie absolut fern, und deshalb kann man wohl sagen, er wüßte von ihr absolut nichts — und damit auch nicht von dem Einzelnen, das von ihr lebt —, wenn er mit ihr in derselben Beziehung stände wie wir, das heißt von ihr bedingt wäre und nicht seinerseits sie bedingte. Aber für Gott liegt die Sache genau umgekehrt. Wir erkennen, was auf uns einwirkt, Gott erkennt, insofern er selber wirkt; daher kommt der Unterschied. Die Materie »drückt sich nicht ein«, da sie reines Werden, rein empfangendes Möglichsein ohne irgendeinen Besitz von Wirklichkeit ist. Daher ist sie auch für uns etwas Unerkennbares; sie wird *erschlossen*, nicht *erkannt*. Was die Sinne und erst recht der Verstand enthalten, das ist *Form* und nicht Materie. Selbst bei der sinnlichen Wahrnehmung erkennen wir das Einzelne als solches nur durch die Empfindung seiner Einwirkung auf uns, und darum haben wir ja gesagt, daß wir, wenn Gott und nicht der Gegenstand die Empfindung verursachte (wie es der Okkasionalismus annimmt), die Dinge in Wahrheit gar nicht mehr

erkennen würden.[1] Wenn Gott aber die Materie erkennen soll, so braucht sie nicht auf ihn »abzufärben«; im Gegenteil: *er* färbt auf *sie* ab, indem er ihr von seinem Sein mitteilt. Indem er erkennt, was er ihr gibt, erkennt er voll und ganz, was sie ist; er durchdringt ihre Natur, ihren »möglichen« Wert und ihre aufeinanderfolgenden Bestimmtheiten. Hierdurch erkennt er alle Einzeldinge zugleich mit den Allgemeinen.[2]

—

Das Wissen Gottes und das Unendliche

So bietet sich der Erkenntnis Gottes ein Unendliches dar. Denn wenn es auch nach der thomistischen Lehre keine unendliche Zahl von wirklich daseienden Wesen gibt, wenn wir ferner auch die Vergangenheit in keiner Weise als unendlich annehmen und wenn die Zukunft niemals »wirklich« sein kann, so liegt doch, wenn man genau zusieht, Gott gegenüber hier ein Unendliches vor. Zunächst kann man ja Gott, der die Möglichkeit ebensogut wie die Wirklichkeit bis auf den Grund durchdringt, die Erkenntnis dessen nicht absprechen, was aus der Möglickkeit hervorgehn kann, mag es sich dabei um seine eigne »Möglichkeit« oder um die der Geschöpfe handeln. Es ist aber klar, daß damit das Unendliche in vielfachen Formen da ist. Da wir ferner an die endlose Fortdauer des Weltalls glauben und da dessen Entwicklung — wäre es auch nur in den vernünftigen Geschöpfen — in der Zukunft ewig neue Verwirklichungen voraussetzt, so muß man wohl folgerichtig sagen, daß Gott, für den es kein Nacheinander gibt, aktuell — wenn man so sagen kann — das ganze unendliche Abrollen dieser Verwirklichungen vor Augen hat.

Wie das möglich ist, ergibt sich ohne Schwierigkeit

aus den vorangehenden Lösungen. Unter dem Gesichtspunkte der Erkennbarkeit betrachtet, begreift das göttliche Sein alles Erkennbare in sich; wir drükken das nach unsrer Lehre aus, indem wir sagen: Die göttliche Wesenheit, durch die Gott erkennt, ist eine hinreichende »Vergegenwärtigung« alles dessen, was ist oder sein kann; sie vergegenwärtigt nicht allein die allgemeinen Prinzipien und Gründe, sondern auch die artliche Verschiedenheit eines jeden Seins. Wenn also die Erkenntnis sich natürlich soweit erstreckt wie ihr Prinzip, so muß Gott — diesmal unter dem Gesichtspunkt des Erkennens — mit dem, was wir seinen »Blick« nennen, die Unendlichkeit des wirklichen und des möglichen Seins umfassen. Indem er sich selbst im vollkommensten Maße begreift, begreift er auch seine unendlichen Kräfte, sowohl nach ihrem Sein als auch nach ihrem Tätigsein. Was innerhalb der Zeit je verwirklicht wird, und was außerhalb der Zeit im Bereich des Möglichen liegt, ist also von seiner Erkenntnis umschlossen.

Wenn wir unter diesem Gesichtspunkt das Erste Prinzip mit uns Menschen vergleichen, so kommen wir zu folgendem Schluß: Die *sinnliche* Erkenntnis erreicht, da das innere Bild, durch das hier erkannt wird, nur die »Ähnlichkeit« eines Falles oder eines Einzelwesens darstellt, nur dieses Einzelwesen oder diesen Fall, ohne daß sie sich zu einer höhern Allgemeinheit zu erheben vermöchte. Die *geistige* Erkenntnis geht weiter, wenn auch sie noch an einer verhältnismäßigen Schwäche leidet. Das bestimmende Prinzip des geistigen Erkennens, *die geistig erkennbare Form*, steht hier für eine Gruppe, sie vergegenwärtigt das durch den Geist geschaute Ding nicht mehr in seiner beschränkten Vereinzelung, sondern in seiner – von dem Einzelwesen verkörperten

und geoffenbarten — Natur; und da diese Natur in ihrer Abgezogenheit immer neuer Verwirklichungen fähig ist, so kann man sagen, daß in der Idee des Menschen zum Beispiel der Kraft nach (virtuell) eine Unendlichkeit enthalten ist, das heißt die Unendlichkeit der in dieser Art möglichen Einzelwesen. Wir unterscheiden jedoch, wenn wir die so möglichen Wesen ins Auge fassen, das eine nicht vom andern, und wir können es nicht, weil die Idee, die für uns den Ausgangspunkt bildet, nur einen »Rahmen« darstellt. Wenn dagegen diese Idee des Menschen für uns alles umschlösse, was zum Menschen gehört, nicht nur die gemeinsamen Wesensmerkmale, sondern auch die persönlichen Bestimmtheiten, so würden wir eben die Unendlichkeit aller wirklichen und möglichen Einzelwesen in der Gattung Mensch erkennen. Das ist aber bei Gott der Fall gegenüber allem, da in ihm die Idee nichts andres ist als er selbst, insofern die Einzelwesen und die Arten an ihm teilhaben oder teilhaben können. Dieser einzige »Fall«, der er selbst ist, umfängt also für ihn alle Fälle, und seine Unendlichkeit als erkennbares Wesen fordert die Unendlichkeit seiner Erkenntnis.

Gegen eine solche Formulierung scheinen sich Einwände erheben zu lassen; man könnte zum Beispiel sagen, »das Unendliche umfangen« bedeute einen Widerspruch. Das Unendliche läßt sich seinem Begriff nach nicht »umfangen«; es läßt sich nicht »durchschreiten«. Daher kann weder das göttliche Erkennbare in sich ein Unendliches an Erkennbarkeit umfassen, noch kann der göttliche Blick jemals sein unendliches Erkennen vollenden. Doch diese Schwierigkeiten schmecken sehr nach Anthropomorphismus. Wenn wir davon sprechen, daß das Unendliche »umfaßt« werde, so verstehn wir darunter nicht ein

Umfassen im Sinne eines Gefäßes, als ob im Innern des göttlichen Erkennbaren eine wirkliche Vielheit vorhanden wäre, sondern wir verstehn darunter einen *Wert*, der in seiner vollkommenen Einheit und Einfachheit bleibt. Wir denken auch nicht, Gott erkenne das Unendliche dadurch, daß er von Fall zu Fall und von Gegenstand zu Gegenstand übergehe — sein Blick ist einfach, genau so wie sein Sein; er ist mit ihm selbst identisch —, sondern wir behaupten, daß dieser einfache Blick einem Unendlichen gleichkommt, daß er ein Unendliches an Umfang darstellt, dem — in seiner Einheit — nichts entrinnt. Wir können von Gott nicht anders reden, als in unsrer (aus der Erfahrung gewonnenen) Sprache; aber wir wissen, daß Gott die Erfahrung übersteigt. Ebenso wie die Zeit ohne Grenzen, die für uns seine Ewigkeit ausdrückt, nur deren »bewegtes Bild« ist, und wie die zusammengezählten Vollkommenheiten, die wir ihm zuschreiben, nur auf unsre Art seine ungeteilte und einfache Vollkommenheit ausdrücken, so ist auch dieses Unendliche an Erkennbarkeit und Erkenntnis, das wir ihm zuschreiben, nur das durch unser menschliches Prisma ausgebreitete Spektrum seines reinen und unteilbaren Lichtes. Wir wollen seinen Wert ausdrücken und setzen darum Grenzen der Ausdehnung. Da seine absolute Jenseitigkeit in sich selbst uns unerreichbar ist, stellen wir sie in einer Reihe nebeneinandergestellter Werte dar und sagen von dieser Reihe, daß sie ohne Grenzen sei, um negativ (da wir es positiv nicht können) den vollständigen Sinn und Inhalt Dessen auszusprechen, der Quelle und Ursprung ist und deshalb »für alles gilt« — in der Ordnung des Erkennens so gut wie in jeder andern Ordnung.

Wenn wir direkter auf die uns gemachte Schwierig-

keit antworten wollten, könnten wir sagen, daß man auf zweierlei Art das Unendliche erkennen kann: erstens *nach der Art des Unendlichen*, das heißt nach einer Ordnung des Nacheinander, da ja das Unendliche von sich aus auf die Quantität, die Ordnung ist, bezogen ist. Auf diese Art kann man das Unendliche weder »durchschreiten« noch »umfassen«; das Unendliche als solches ist unerkennbar. Wenn jedoch das Unendliche auf die Einheit zurückgeführt und ohne Nacheinander gedacht wird, so bietet es — als *gleichzeitige Einheit* gedacht, so wie wir es Gott in seinem Denken zuschreiben — keinen Anlaß mehr zu derartigen Einwänden. Es ist dann nichts mehr zu »durchschreiten«; keine Weite mehr zu »umfassen«. Die Identität des Erkennbaren und des Erkennens in der Einheit des göttlichen Seins schiebt alle diese Begriffe beiseite, stellt uns freilich zugleich vor ein Geheimnis. Wir begreifen nicht, aber wir sehn klar, daß die erhobenen Schwierigkeiten ohnmächtig sind. Die Wolke, die Gott verhüllt, schützt ihn — zum wenigsten gegen die, welche ihn lästern.[1]

—

Das Wissen Gottes
und die Zufälligkeit der zukünftigen Dinge

Hier erhebt sich eine ganz ähnliche Schwierigkeit wie in dem soeben behandelten Fall; denn genau so wie das Unendliche als solches, ist auch das zufällige Zukünftige als solches unerkennbar. Das Zufällige ist — wenn man nur die Natur der hier zusammenwirkenden Ursachen ins Auge faßt[2] — das, was kommen oder nicht kommen kann. Was nun derart unbestimmt ist, kann nicht Gegenstand einer gewissen Erkenntnis sein. Diesem Zufälligen im Bereich des Seins ent-

spricht im Bereich der Erkenntnis die Vermutung. Wenn man von unsern eigenen Sätzen ausgeht, könnte man denken, selbst Gott, der nur das Seiende erkennt, insofern es ist, könne das zufällige Zukünftige, das mit keinem Recht ist, nicht erkennen: in sich selbst nicht, insofern es zukünftig ist, in seinen Ursachen nicht, insofern es zufällig ist. Ohne Zweifel wäre es als Mögliches erreichbar, aber davon ist hier nicht mehr die Rede. Anders ausgedrückt: das zukünftige Eintreffen eines Ereignisses muß aus irgend etwas Wirklichem begründet sein, da es auf der Zukunft, die noch nicht ist, nicht begründet sein kann und andrerseits auch nicht in der Luft schweben kann, wie die Einbildung es sich denkt.[1] In seiner Ursache kann ein Zukünftiges als gewiß oder ungewiß, und ein darauf bezüglicher Satz als wahr oder falsch erklärt werden.[2] Wenn also das zukünftige Eintreffen eines Ereignisses Gegenstand einer gewissen Erkenntnis sein soll, so wie wir es bei Gott fordern, dann muß offenbar sein tatsächlicher (aktueller) Grund bestimmt sein, das heißt: er muß darauf hingeordnet sein, es hervorzubringen. Das Zufällige ist nun gerade derart, daß keine bestehende Naturursache sich dazu bestimmt zeigt, es hervorzubringen; es ist gewissermaßen ein Fall, den die Natur nicht ausdrücklich vorgesehn hat, der sich aber ergibt aus einem innerhalb ihres Spielraums möglichen Zusammentreffen; es ist nicht gewollt, das heißt in dem Sinn, in dem die Natur »will«, das heißt bestimmte Wirkungen anstrebt, die für sie Ziele und Güter sind. Das Zufällige ist also im eigentlichen Sinne unbestimmt; es hat keine Wurzeln im Sein; wenn es eintritt, so geschieht das infolge des Zusammenwirkens von unverbundenen Tätigkeiten, ohne ursächliche Einheit und infolgedessen ohne eigentliches

Sein und ohne Wahrheit. Daher läßt sich jener berühmte Satz des Aristoteles verstehn, daß von zwei auf ein zufälliges Zukünftiges bezüglichen, einander entgegengesetzten Sätzen keiner bestimmt wahr oder falsch ist, und daß die später durch das Ereignis eintretende Wahrheit nicht in die Vergangenheit zurückdatiert werden kann, so daß man von dem Geschehnis sagen könnte: es war wahr, daß dies geschehn würde.

Dieser Satz wird später erklärt werden;[1] aber schon hier müssen wir mit ihm rechnen, und es scheint unmöglich zu sagen: Gott kennt die zukünftigen Dinge, ohne daß wir diese stillschweigend als in ihrer Ursache bestimmt und darum notwendig setzen.

Indessen, so verweifelt steht die Sache doch nicht. Ein Zufälliges kann auf eine zweifache Weise betrachtet werden. Es ist zunächst zukünftig, und dann gegenwärtig. Insofern es zukünftig ist, muß man von ihm sagen, daß es unbestimmt und darum unfähig ist, eine gewisse Erkenntnis zu begründen; insofern es jedoch später da ist, ist es nicht mehr zukünftig und auch nicht mehr zufällig: es ist zum Sein gekommen und daher notwendig. Wenn es also eine Erkenntnis gibt, die — von aller Zeit absehend — das Zukünftige in diesem letzten Zustand zu erreichen vermöchte, so wäre für sie das Zukünftige weder ein Zukünftiges noch ein Zufälliges: es wäre ein als wirklich gesehenes und infolgedessen ein notwendiges Etwas — so wie es notwendig ist, daß Sokrates sitzt, wenn ich ihn sitzen sehe. Von dieser Art nun ist die Erkenntnis Gottes. Sie ist nicht bedingt durch die Zeit. Gott weiß, insofern er sich selbst gegenwärtig ist, insofern seine Wirklichkeit — als erkennbar betrachtet — die Gesamtheit des Erkennbaren in sich enthält. Wer behauptet, die Erkenntnis Gottes sei von

der Zeit abhängig, der behauptet, Gott selbst werde durch die Zeit gemessen und sei also nicht mehr unveränderlich. Wenn man daher Gott nicht ganz verfehlen will, muß man annehmen, daß seine Erkenntnis gegenüber dem Zukünftigen sich so verhält wie unsre Erkenntnis gegenüber dem Gegenwärtigen, oder (besser gesagt), daß all diese Unterschiede für ihn gar nicht gelten, da er ja all diesen Unterschieden gegenüber der »ganz Andere« ist. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind Einteilungen des Relativen: das Absolute ist ihnen nicht unterworfen; aber ebenso wie seine Einfachheit des Seins für das ganze Sein gilt, so gilt die Einfachheit dessen, was wir seine Dauer nennen, für die ganze Zeit, die sie in einer höheren Art enthält. Die Erkenntnis, die von dieser Dauer gemessen wird, erreicht also das Sein aller Zeiten und, ohne die Beziehungen zu verwirren, macht sie sich gegenwärtig, was für die Geschöpfe nicht gegenwärtig ist.[1]

Wer diese Auffassung durchdenkt, wird auf die gerade heute (wie übrigens immer) gegen sie erhobenen Einwürfe zu antworten wissen. Man hat zu beweisen versucht, das von Thomas in dieser Weise behauptete und dargelegte Vorherwissen zerstöre den Begriff der Zeit. »Wenn man behauptet, die künftigen Ereignisse könnten sich einer — in diesem Falle vollkommen genannten — Anschauung in Form von gegenwärtigen Ereignissen darstellen, so sagt man damit, daß die Zeit nicht real und das Nacheinander der Dinge ein den Täuschungen der sinnlichen Erkenntnis angepaßter Schein sei.«[2] Dieser Einwurf ist sehr oberflächlich — wenigstens, wenn er nicht das ganze System des endlichen Gottes, des ersten Bedingten, der keinerlei Weltüberlegenheit besitzt, in sich schließt. Wenn Gott in die allgemei-

nen Beziehungen hineinverflochten ist, ja dann hieße ihn mit einem Vorherwissen ausstatten, das die Zukunft »in der Form gegenwärtiger Erscheinungen« vor ihn hinstellt, wirklich soviel wie die Dauer unterdrücken, denn es hieße die Ordnung des Nacheinander, in der die Dauer besteht, umstoßen: die einzelnen Punkte dieser Ordnung wären hier »übereinander gelagert«, zurückgeführt auf einen einzigen Augenblick, damit ein einziger Blick in einem der ihm gehörenden Momente sie alle in ihrer Gesamtheit zu schauen vermöchte. Doch dieser bedingte Gott ist nur ein Götze.[1] Der wirkliche Gott steht jenseits der Dauer, wie er jenseits des Seins steht, und weil er jenseits der Dauer steht, darum umgreift er ihre Phasen, ohne sie »übereinanderzulegen«; er trägt in sich ihr Nacheinander mit allem, was es an Erkennbarem besitzt, ohne die Unterschiedenheit der einzelnen so in Einem geschauten Wesenheiten zu leugnen. Es verhält sich mit ihm, sagt Thomas, wie mit einem Beobachter, der von einem hohen Turm aus einen Zug von Menschen vorüberziehn sieht. Für ihn ist die Ordnung des räumlichen Vorher und Nachher, auf Grund deren die Menschen in dem Zug wohl denjenigen sehn, der vor ihnen geht, aber nicht die übrigen Teilnehmer des Zuges, ohne Einfluß: er sieht alles mit einem einzigen Blick, und man kann nicht sagen, daß dieser Blick die Ordnung unterdrücke. So sehn wir, die wir in dem Zuge der Zeit sind, wie unsere Erkenntnis durch sie gemessen wird, und wir müssen die Sätze, mit denen wir diese Erkenntnis ausdrücken, den Forderungen der Zeit anpassen, müssen die Zeit mitbezeichnen; darauf beruht die Abwandlung unsrer *Zeit-wörter*. Gott dagegen betrachtet die Zeit mit einem einzigen Blick, und er drückt sie aus durch sein »Wort«, daß *ewiges*,

nicht Zeit-wort ist, wie es auch ohne eine Einteilung der Weise nach, ohne wesenhafte Vielheit ist und ohne all das, was in der menschlichen Sprache die Zerstückelungen des Seins ausdrückt. Alles, was erkennbar ist, hat hier seinen unmittelbaren Mittelpunkt, und wie die Erkenntnis Gottes nicht vielfach ist, wenn sie auch die Vielfalt der Gegenstände, die sie durchaus achtet, ja sogar schafft, in sich umfaßt, so steht Gott auch nicht unter dem Gesetz eines Nacheinander, als ob er sich dem Werden anpassen müßte, um es zu begreifen, wenn er auch wiederum diese Ordnung des Nacheinander nicht nur achtet, sondern sogar schafft.[1] Wenn man also sagen würde, nach der thomistischen Auffassung sei die Zeit nicht wirklich, so würde Thomas antworten: sie ist wirklich, aber als das Maß des Geschaffenen, nicht als das Maß des »ganz Anderen« und seiner Erkenntnis. Für dieses bedingt die Zeit *den Gegenstand*, aber nicht seine eigene Erkenntnis. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft haben für die göttliche Erkenntnis ebensowenig Bedeutung wie weiß, blau, rot oder rund, viereckig, dreiwinklig. Diese letzteren Ausdrücke bezeichnen eine Ordnung des beharrenden Seins, die ersten eine solche des aufeinanderfolgenden Seins; aber beharren und aufeinanderfolgen sind Unterschiede des von den Kategorien geteilten Seins; Gott aber steht über den Kategorien und über dem Sein, da er dessen Prinzip ist. Daraus folgt, daß die zukünftigen Ereignisse sich ihm »in der Form von gegenwärtigen Ereignissen« darbieten oder besser, daß sie sich ihm ohne zeitliche Form darbieten, aber es bedeutet nicht, daß sie — unter diesen seinen Blick fallend — ihre Beschaffenheit als zeitliche Dinge, beziehungsweise als zukünftige Dinge verlieren, sondern nur, daß sie als Gegenstände an der Transzendenz des

ersten Erkennbaren teilnehmen und dort *gegenwärtig*, wenn auch *nicht als gegenwärtige bestimmt* sind. Mit dieser Unterscheidung ist auch die Antwort auf eine Schwierigkeit gegeben, die von einigen für unüberwindlich gehalten zu werden scheint. Sie besteht in der Behauptung, das Zukünftige sei, wenn es für Gott gegenwärtig ist, auch in sich gegenwärtig, und zwar darum, weil »von zwei Gesichtspunkten, die einander widersprechen, der eine die reine und einfache Wahrheit, der andre aber im Grunde einen Irrtum darstellen muß«. In unserm Fall würde natürlich der Gesichtspunkt Gottes die Sache entscheiden. Was für Gott wahr, für uns falsch ist, muß schlechthin wahr sein, falsch kann es allein nach unserm irrigen Gesichtspunkt sein; das heißt, es wäre hier die Dauer nur ein Schein. Aber hier liegt eine Zweideutigkeit vor. Wenn wir sagen: Gott sieht das Zukünftige *als gegenwärtig*, so bedeutet das nicht, daß Gott über den Gegenstand das Urteil fällt, er sei gegenwärtig. Das Zukünftige ist zukünftig, und Gott sieht es so wie es ist: als zukünftig, da er es als solches will; allein wir behaupten, daß Gott in seiner alles übersteigenden Erkenntnis durch diese Bedingung des Relativen selbst nicht berührt wird, und wir schließen daraus, daß die Weise des Zukünftigseins, die dem Gegenstand anhaftet, dem ihn anschauenden Blick Gottes nicht anhaftet. Gott sieht, daß das Zukünftige zukünftig ist, aber er sieht es nicht »in der Form eines zukünftigen Ereignisses«. Etwas andres ist die Form oder die Beschaffenheit der Erkenntnis Gottes, etwas andres die Natur oder die Beschaffenheit des Gegenstandes an sich. Da nun unsre auf das Zukünftige oder das Gegenwärtige sich beziehenden Aussagen zwar den Gegenstand, aber nicht die Weisen einer transzendenten Erkenntnis kennzeichnen wollen,

so ist die *reine und einfache* Wahrheit, von welcher der Einwurf spricht, die, daß das Zukünftige zukünftig und nicht gegenwärtig ist. Die Wahrheit *des Gesichtspunktes* dagegen läßt uns sagen: das Zukünftige ist für Gott gegenwärtig, weil wir dann — scheinbar das Zukünftige in sich selber ausdrückend — in Wahrheit (und zwar in negativer Form) nur die Beschaffenheit der schöpferischen Erkenntnis ausdrücken.

Wir stoßen hier wieder — wie immer — auf die Lehre, daß das Einfache dem Zusammengesetzten, das Unbewegte dem Bewegten, das Notwendige dem Zufälligen vorangeht; daß aber diese beiden Seiten der Wirklichkeit sich nicht im Wege stehn, sondern im Gegenteil einander entsprechen. Das Veränderliche, selbst als solches, geht hervor aus dem Unveränderlichen; es kann darum seine Veränderlichkeit nicht beweisen. Das Unveränderliche ist Prinzip des Veränderlichen; es kann ihm darum seine eigenen Bedingungen nicht auferlegen. Wenn man es also als eine Notwendigkeit empfindet, in der Lehre von Gott das Relative auf das Absolute zurückzuführen, so muß man die Folgerungen auf sich nehmen und darf nicht dem so gesetzten Absoluten die Gesetze des Relativen aufzwingen oder umgekehrt.[1]

Das Leben Gottes

Gott ist lebendig. Das Wort *Leben* läßt verschiedene Deutungen zu. Es bezeichnet zunächst Erscheinungen, die in gewissen Fällen ganz offenkundig, in andern mehr oder weniger verhüllt sind. Wenn wir seinen Sinn bestimmen wollen, tun wir gut, die einfachsten Fälle ins Auge zu fassen und uns zu fragen, aus welchem Grunde wir die Lebewesen, denen offenkundig diese Bezeichnung zukommt, als leben-

dig bezeichnen. Was sie uns als lebendig bezeichnen läßt, ist ohne Zweifel dasjenige, was an ihnen zuerst erscheint und zuletzt bleibt. Wir sagen, daß ein Lebewesen zu leben anfängt, wenn eine *Selbstbewegung* in ihm anfängt, und daß es solange lebendig ist, als diese Bewegung in ihm dauert. Wenn es diese Bewegung verloren hat und nur mehr leidend dem Einfluß fremder Kräfte unterliegt, sagen wir, daß es tot ist und daß das Leben in ihm aufgehört hat. Nach dem Sprachgebrauch ist also im eigentlichen Sinne lebendig, was sich in einer Selbstbewegung bewegt, welcher Art übrigens diese Bewegung sein mag: Ortsveränderung, Vermehrung und Verminderung oder Veränderung der Beschaffenheit. Es kann sich dabei entweder um eine eigentliche (das heißt physische) Bewegung handeln, wie sie beim Übergang vom möglichen zum wirklichen Sein vorliegt in einem Wesen, das durch dieses Wirklichsein vervollkommnet wird *(actus imperfecti)*, oder um Bewegung in einem weitern Sinne, wie bei der Verwirklichung eines an sich bestehenden Seins, das den Bereich seines Daseins und seiner Tätigkeit durch die Erkenntnis auszuweiten bestimmt ist *(actus perfecti)*. In dieser letzten Bedeutung sind Wahrnehmen und Begreifen eine Art des Sichbewegens. Man sagt ja, daß das Leben im Menschen sich in vierfacher Weise offenbare: durch die angleichende Aufnahme (des Nahrungsstoffes), durch das Fühlen, durch die Bewegung des Fortschreitens und durch das geistige Erkennen.[1] Selbstverständlich kann Gott das Leben nur in diesem letzteren Sinne zugesprochen werden; in diesem Sinne aber kommt es ihm in jenem allerhöchsten Maße zu, in dem unsre Worte auf Gott angewandt werden *(eminenter)*, denn Gott stellt nach unsrer Art zu begreifen den »Grenzfall« der Selbsttätigkeit dar.

Unter diesem Gesichtspunkt kann man die Wesen in folgender Weise abstufen. Es spielen hier drei Begriffe hinein: das *Ziel*, welches das Tätige bewegt, die *Form*, nach der dieses Tätige zur Verwirklichung bestimmt ist, und das *Mittel*, das ihm zur Ausführung seiner Tätigkeit dient. In gewissen Fällen ist das Tätige nur ausführend; es begreift weder das Ziel, noch hat es von sich aus die Form erworben, die die Tätigkeit zum Hervorbringen bestimmt. So ist es der Fall bei der Pflanze. Diese bewegt sich selbst in bezug auf die Ausführung des Entwicklungsplans, der ihre Art kennzeichnet; aber ihr Ziel ist von vornherein festgelegt, und das Prinzip der Bewegung ist ihr gegeben. Das Tier führt in gleicher Weise durch seine eigenen Mittel jene Bewegungen aus, die die Zwecke der Natur verwirklichen sollen, aber es hat darüber hinaus die Sinne, durch die auf Grund einer von außen kommenden, aber dann von ihm zu eigen besessenen Eigentümlichkeit die aktive Form in es eintritt, die vor ihm neue Bahnen eröffnet. Daher kommt es, daß das Tier seine Selbsttätigkeit um so mehr bereichert, je mehr es seine Sinne vervollkommnet. Das Tier, welches nur den Tastsinn besitzt, wie die Auster am Gestade des Meeres, kann sich nur ausweiten und zusammenziehn; es übersteigt in keiner Weise die Bewegung der Pflanze. Das Tier dagegen, das die Sinne genügend entwickelt hat, um — wenn man so sagen darf — »in der Entfernung« zu berühren und »von weitem« zu erkennen, bewegt sich auch in die Weite und hat darum die Bewegung des Fortschreitens. Seine einzige Hemmung ist, daß das Ziel seiner Bewegung ihm von anderswoher gesetzt ist; wohl erkennt es dasselbe, aber wie etwas Gegebenes, gewissermaßen in sein Sein Eingeschlossenes, jedoch ohne daß es das Ziel beurteilt und beherrscht

und infolgedessen besitzt. Es ist auf das Ziel hingeordnet und hinbewegt, aber in Hinsicht auf das Ziel bewegt es sich nicht selbst; es hat also in dieser Hinsicht keine Selbstbewegung.

Der Mensch stellt eine neue Stufe dar. Er führt nicht nur seine Bewegung von selbst aus und gewinnt aus sich selbst das Prinzip, sondern er bestimmt auch ihr Ziel durch die Erkenntnis. Dazu gehört, daß er Mittel und Ziele mißt und dann miteinander verknüpft. Daher ist auch der Mensch in dem Bereich unsrer Erfahrung dasjenige von allen Wesen, das das Leben auf die vollkommenste Weise besitzt, insofern er kraft einer höheren Bewegung sich bewegt. In einem und demselben Menschen bewegt ja der Geist die Sinne und diese die ausführenden Organe; das ist ein klarer Beweis dafür, daß der Geist das höchste Prinzip des Lebens ist, das Prinzip einer nicht nur selbsttätigen, sondern beherrschenden Tätigkeit.

Es bleibt jedoch hier noch eine Lücke. Der Geist setzt seine Ziele: doch das gilt nur für die einzelnen Ziele, die auf diesen Augenblick, auf diese Tätigkeit oder auf diese Gruppe von Tätigkeiten bezogen sind. Wenn es sich um das höchste Ziel handelt, das unsre Tätigkeit bestimmt und für uns den allgemeinen Antrieb des Lebens darstellt, so verhält es sich anders. Kein bedingtes Wesen vermag sich selbst seine allererste Bedingung zu geben: es empfängt sie aus den Händen dessen, der es bedingt. Es ist die Natur oder Gott, die uns die allerersten Bestimmtheiten des Erkennens, das heißt die Prinzipien, und die allererste Bestimmtheit des Wollens, das heißt das Begehren nach dem Guten, verleihen. Der Mensch bewegt sich also nicht völlig selbsttätig; wenn das Leben in der Selbsttätigkeit besteht, so besitzt der Mensch also das Leben nicht im höchsten Grade; die-

ser bleibt allein Gott vorbehalten, insofern er der Unbedingte ist. In ihm sind das Erkennen als erstes Lebensprinzip und die Wirklichkeit des Erkennens als Offenbarung dieses Lebens nicht von seiner Natur verschieden; diese hinwiederum ist von nichts anderm abhängig; sie ist der Ring, an dem die ganze Kette der Abhängigkeiten hängt: hier liegt also die Grenze, die das Leben in seinem Aufstieg erreichen kann, und wir müssen daher Gott das Höchst-Lebendige nennen, nicht als ob wir ihn dadurch — dem Sinn unsrer menschlichen Ausdrücke nach — in die Reihe der lebendigen Wesen stellen wollten, sondern weil wir — unter immer neuen Formen — die Vollkommenheit des Unaussprechbaren auszudrücken versuchen. Wie das Wesen Gottes im höchsten Maße das Sein einschließt und das Sein das geistige Erkennen, so schließt das geistige Erkennen, daß wir Gott — unter den angegebenen Bedingungen oder besser in der angegebenen Unbedingtheit — zuschreiben, im höchsten Grade das Leben ein, das heißt die Selbsttätigkeit, die wir mit dem Wort Leben bezeichnen; und wir sind gezwungen so zu sprechen, weil wir mit keinem Wort auszudrücken und mit keinem Begriff zu erfassen vermögen, was in der form- und grenzenlosen Fülle der Ersten Ursache — unter dem Gesichtspunkt der Tätigkeit und jener Rolle, die diese Ursache hier, wie in allem übrigen spielen soll — entspricht.[1]

—

Der Wille Gottes

Gott besitzt *Willen*. Mittelbar hat sich das schon auf die verschiedenste Art und Weise ergeben. In den fünf Wegen der Gottesbeweise ist der Wille zwar nicht direkt, aber indirekt vorausgesetzt, da der Wille wesensmäßig zum Erkennen gehört. Thomas legt die

enge Verbindung dar, die zwischen beiden besteht, und hebt hervor, daß es unmöglich ist, eins ohne das andere Gott zuzuschreiben.

Da jedes Wesen auf sein Ziel zustrebt und, wenn es dasselbe erreicht hat, in ihm ruht — aus diesem Grunde haben wir ja gesagt, daß es in allen Dingen ein natürliches Streben nach dem Guten gibt —, so gibt es ebensoviele Weisen des Strebens wie des Seins. Die verschiedenen Arten des Seins begründen die verschiedenen Arten des Strebens und die verschiedenen Gattungen die Verschiedenheiten der Gattung. Wir haben schon zwei Arten des Daseins gefunden, die schwierig zu bestimmen und zu vereinbaren sind, so daß, wenn man die eine setzt, die andere unbegreiflich zu werden scheint, die sich aber unsrer Erfahrung dennoch beide aufzwingen: das reale Dasein in sich als Naturwirklichkeit und das ideale Dasein in einem andern auf Grund der Erkenntnis. Die *Person* und die *Sache*, das Bewußtsein und das Gegebene: diese modernen Ausdrücke drücken am besten diese beiden Seinsweisen aus. In den Augen des Thomas ist alles objektiv (»Ding«), aber zu gleicher Zeit ist es oder kann es werden subjektiv (»Person«). Die Seele ist in der Möglichkeit alles, und umgekehrt ist alles in der Möglichkeit der Seele. Wie jedes Ding das, was es ist, durch die sein Sein bestimmende Form ist, so ist die erkennende Seele im Erkennen bestimmt durch die Form eines andern, an der sie teil hat.[1] Wenn es also richtig ist, daß jedes Sein sein Ziel sucht, so muß man daraus schließen, daß die Seele, die durch die Erkenntnis ein andres geworden ist, nicht allein als Natur, sondern auch als jenes andre, das sie geworden ist, ihr Ziel suchen muß. Sie wird sich in diesem andern wiederzufinden suchen; sie wird daran Gefallen haben, wenn es ihr entspricht, so wie sie

an ihrer eigenen, inneren Zusammenstimmung Gefallen hat; sie wird es ersehnen, wenn es ihr fehlt; wird es genießen, wenn sie es besitzt; sie wird es dagegen fliehn, wenn es ihr widerspricht, wie sie eine Unordnung in sich selbst flieht. Sie wird fürchten, hoffen, lieben, verabscheuen, wird sich freuen oder betrüben, kurz all jene Akte setzen, die wir unter dem Willen verstehn.

Dieser ist also nichts andres als ein Streben besondrer Art, das dem besondersartigen Sein der Erkenntnis entspricht. Man kann daher den Willen nicht leugnen, wo die Erkenntnis vorhanden ist, es sei denn, man bestritte jenes Prinzip, das eines der allerersten Grundlagen der thomistischen Metaphysik ist, daß nämlich ein jedes Ding das Gute erstrebt, aus dem Grunde, weil das Sein und das Gute identisch sind, und weil man ein Weltall nur schaffen oder die Naturen nur erhalten kann, wenn man in dem Sein die Liebe zum Sein voraussetzt.[1]

Wie wir daher Gott die Erkenntnis zuerkannt haben, so müssen wir ihm auch den Willen zuerkennen. Aber wie das, was wir in uns Erkenntnis nennen, in ihm nichts andres ist als sein Sein selbst, dergestalt, daß dieses neue Wort nur nach einem besondren Gesichtspunkt die Wirklichkeit des Ersten Prinzips ausdrückt, so ist auch das, was wir bei uns Willen nennen, in ihm nichts Neues gegenüber dieser Wirklichkeit, die hier nur unter der entsprechenden Beziehung des Strebens bejaht wird.[2]

—

Der Gegenstand des göttlichen Willens

Wie Gott als eigentlicher Gegenstand nur sich selbst erkennt und alles andre in sich als Nachahmung seines Seins, so gilt entsprechend für den Willen,

daß Gott als eigentlichen Gegenstand nur sich selbst will und alles andre um seinetwillen, als Nachahmung seiner Güte.

Natürlich darf dieser letzte Satz nur so verstanden werden, wie jener andre: Gott erkennt alle Dinge, den wir der die Erkenntnis Gottes einschränkenden, dem Aristoteles zugeschriebenen Behauptung: Gott erkennt nur sich, gegenübergestellt haben. Die mancherlei Gründe, aus denen wir diese zweifelhafte Ehre, die man Gott hat erweisen wollen, ablehnen zu müssen geglaubt haben, gelten auch für diesen neuen Fall, der nur scheinbar neu ist. In allem, was er besondres hat, hellen unsre Ausführungen ihn so weit auf, als man nur wünschen kann. Jedes Ding will sein Gut; dadurch daß es dieses will, will es auch sein Gut mitteilen; denn ist es nicht auch ein Gut, sich mitzuteilen und zu verschenken? Das Sein, das nur in sich selbst lebt, hat nur sich; das Sein, das durch die Erkenntnis ein andres in sich hineinnimmt, umfängt es in gewisser Weise, um von ihm zu leben; ebenso aber geschieht es, daß das, was sich einem andern mitteilt, durch dieses andre sich vervielfältigt und in ihm den Bereich seines Seins ausbreitet. Darum muß der Gedanke, daß das Sein nach dem Sein strebt, in diesem neuen Sinn so verstanden werden, daß nicht allein jedes Ding sich in sich selbst bewahren und entfalten, sondern auch etwas von seiner Fülle über andres ausgießen will. Die Tätigkeit nach außen hin ist das Mittel dieser Mitteilung; darum ist das Sein, das als solches statisch ist, seinem Streben nach dynamisch. Alles, was ist, ist tätig, insoweit es ist, und in der Art und in dem Maß, nach denen es ist. Die äußere Fruchtbarkeit ist gleich der inneren Fülle. Dieses Gesetz gilt in der Ordnung der Naturen; es gilt aber auch — wenn wir uns selbst nicht

widersprechen wollen – in der Ordnung der Wollungen; denn der Wille entsteht in uns aus einer Art von Ergänzung der Natur, die durch die Erkenntnis gewonnen wird. Im übrigen ist dieser letzte Fall genau so gut eine Tatsache der Erfahrung wie der erste: die Seele, die an Reichtum zunimmt, trachtet nicht weniger danach von ihrem Reichtum mitzuteilen wie der Körper, der um sich seine Wärme verbreitet.

Wir können Gott einen Wert nicht abstreiten, den wir als eine Vollkommenheit, ja als ein Gesetz des Seins erklärt haben. Von ihm geht ja alle Vollkommenheit aus, und er ist die Quelle des Seins; er besitzt also in erster Linie und in jener unaussprechlichen, ihm allein zukommenden Weise jenes Streben nach Selbstmitteilung, so wie er die Vollkommenheit und das Sein überhaupt besitzt.

Das heißt nicht, daß wir Gott einen Zweck geben: Gott ist sich selbst Zweck, insofern er mitteilbar (nachahmbar) ist. Wir fügen auch, wenn wir von diesem ausgegossenen und ausgebreiteten Reichtum sprechen, zu der Vollkommenheit Gottes in sich nicht eine Vollkommenheit hinzu; denn wie das Sein der Geschöpfe zum Sein Gottes nichts hinzufügt, sondern in ihm als Wert enthalten und gleichsam darin aufgenommen ist, so fügen auch die Güter, die Gott mitteilt, die geschaffenen Ziele, die er sich setzt, nichts zu jenem Wert hinzu, den er in sich selbst darstellt, sondern sie sind darin eingeschlossen und entfalten diesen Wert nur für die Geschöpfe.

Wenn die von Gott außerhalb seiner selbst gewollten Dinge irgend etwas dem höchsten Gut hinzubrächten, oder wenn es eine größere Vollkommenheit bedeutete, daß Gott diese Dinge einfach will (wäre es auch nur für ihn selbst), als daß er sie nicht will, so müßte Gott sie *notwendigerweise* wollen, denn er

kann sich selbst nur auf die vollkommenste Art wollen. Doch das behaupten wir keineswegs. Wir behaupten nur, daß in dem Schöpfungsplan Gottes das Sichverschenken und Sichausgießen des Guten eine Vollkommenheit darstellt, und wir folgern, daß es nicht möglich ist, diese Vollkommenheit dem Ersten Sein abzusprechen. Es wäre jedoch sinnlos, diese Vollkommenheit Gott so zuzuschreiben, daß sie ihn schmälerte. Wenn es nichts gäbe als Gott, so wäre alles gut, und das Gesetz der Mitteilung des Guten, soweit man es auf Gott anwendet, fände in dem bei und in sich selbst bleibenden Gott sein volles Genüge. Wenn die Welt zugleich mit ihm gewollt wäre, so wäre es auch gut; allein es wäre falsch zu sagen: es wäre besser, wenn man damit eine mögliche Vergrößerung der göttlichen Güte ausdrücken und ein auf das Erste Prinzip anwendbares Gesetz der Tätigkeit setzen wollte. Es gibt kein Gesetz für das, was das Erste ist. Vor jeder Entscheidung über die Geschöpfe kann man nicht sagen, daß etwas für Gott angemessen oder nicht angemessen wäre. Diese Begriffe, die in die Kategorien gehören, lassen sich auf das jenseits ihrer Stehende nur auf Grund seiner Geschöpfe anwenden, folglich nur unter der Voraussetzung, daß diese gesetzt sind, aber nicht innerhalb des absoluten Bereiches, in dem Gott herrscht. Wenn wir also sagen, es sei angemessen für Gott, sich selbst als ein verschenkendes Wesen zu wollen, so wollen wir nicht sagen, daß diese Angemessenheit wirklich die Nichtangemessenheit des Gegenteils bedeutet. So bleibt die Unabhängigkeit Gottes voll und ganz gewahrt, wenngleich er selbst notwendig ist, und alles nur in der Form der Notwendigkeit ihm zukommt, so muß sein schöpferisches Wollen dennoch voll und ganz für frei erklärt werden; damit ist nicht gesagt, daß

es sich ändern könnte: vorausgesetzt, daß es ist, ist es ewig notwendig; aber es bedeutet, daß dies Wollen, das allem Seienden sein Gesetz gibt, er selbst ist, der ohne Gesetz ist, der allen Dingen vorangeht und also auch den Gesetzen der Dinge, den Kategorien und also auch den Beziehungen der Kategorien.

Der Begriff des transzendenten (»ganz andern«) Gottes kommt also dem des freien Gottes zu Hilfe. Ohne den ersten können wir den zweiten nicht halten, weil wir dann zu folgender Alternative kämen: entweder ist das Wollen der Welt ein Gut und dann muß Gott es mit Notwendigkeit wollen, oder es ist kein Gut, und dann muß er es mit Notwendigkeit nicht wollen. Jedoch einmal zugegeben, daß das Gute nicht ein *Gegenstand* Gottes ist, sondern seine *Schöpfung;* daß Gott ihm transzendent ist und es bestimmt, nicht aber von ihm bestimmt wird; daß es für Gott kein Gut gibt als Gott selbst; daß alles übrige allein *durch* ihn und nicht *für* ihn gut ist, dergestalt, daß hier — wie in allen übrigen Punkten — die Beziehungen vom Bedingten zum Unbedingten aufsteigen, ohne in umgekehrter Folge herabzusteigen: dies alles zugegeben, liegt keine besondre Schwierigkeit mehr in unsrer Behauptung; nur stehn wir wieder einmal vor dem Geheimnis des Unbedingten; das ist alles. Wir werden erinnert an den wesentlich negativen und relativen Charakter all unsrer, auf das Erste Prinzip sich beziehenden Aussagen; die Einwände jedoch, die man aus angeblich ungenügenden Begründungen Gottes herleitet, sind nicht mehr stichhaltig.[1]

Es ist klar, daß der Gott in bezug auf seine Geschöpfe zugeschriebene Wille ein jedes dieser Geschöpfe nicht durch besondere Akte erreicht, sondern durch die Kraft (Virtualität) eines einzigen Aktes, daß man

darum Gottes Wollen, um seine Einfachheit zu retten, ebensowenig auf ihn selbst zu beschränken braucht, wie sein Erkennen, und daß man auch sein Wollen nicht in der Weise zu begrenzen braucht, daß er bloß das Sein von sich ausgehn ließe und sich um dessen Unterschiedenheit nicht bekümmerte. Diese Ansichten, die den bei der Behandlung der göttlichen Erkenntnis abgelehnten entsprechen, sind begründet in denselben Irrtümern, die hier nicht noch einmal zu widerlegen sind. Hervorzuheben ist allein dies, daß die Freiheit Gottes, deren Quelle aufgezeigt worden ist, wirklich das Daseinsprinzip aller Dinge ist, aber nicht jene schicksalshafte Notwendigkeit, wie manche sie angenommen haben, auf Grund deren alles aus dem Ersten Prinzip mit Naturnotwendigkeit erfließen soll.

—

Die Freiheit Gottes

Die Freiheit der göttlichen Tätigkeit ist indirekt aufgezeigt in dem fünften Weg des Gottesbeweises. Dieser endete bei einem »Ordner«, das heißt einem erkennenden Geist und einem bestimmenden Wollen, das selber nicht bestimmt ist. Wenn Gott zu diesen oder jenen Wirkungen bestimmt wäre, dann wäre er nicht mehr erstes Glied in der Reihe der Bestimmungen, und wir müßten über ihm etwas oder jemand annehmen, der diese Natur bestimmt, von der eben jene Wirkungen ausgehn sollen.

Was aus Notwendigkeit handelt, handelt nicht aus sich selbst, sondern es ist sich selbst mit jenem Antrieb, dem es sich nicht zu entziehn vermag, gegeben; es ist also nicht Erstes. In der Ordnung der tätigen Wesen ist das Erste der erkennende Geist, und — als diesen bewegende Kraft — das Gute; also auch der

Wille, der zwischen der Erfassung des Guten und seiner Eroberung steht.[1]

Wir haben ferner gesagt, Gott habe keine Natur, und haben damit ausdrücken wollen, daß er das volle Sein ohne Bestimmtheiten und ohne Begrenzungen ist; kann man nun daran festhalten und doch behaupten, diese oder jene bestimmte Wirkung gehe auf seine Ursächlichkeit zurück? Die Bestimmtheit der Wirkung setzt doch die Bestimmtheit der Ursache voraus. Gott wäre also begrenzt, vorausgesetzt daß man nicht lieber annähme, diese Wirkung, die Gott hervorzubringen bestimmt ist, sei ihm gleich und stelle also auch ihrerseits ein an Vollkommenheit Unbestimmtes dar. Dann aber wäre sie eine Verdoppelung Gottes, und das wäre absurd; ferner handelte es sich nicht mehr um das Weltall, das Gegenstand unsrer Erfahrung ist. Gott ist gegenüber jeder ursächlichen Bestimmtheit transzendent, wie gegenüber jeder Bestimmtheit des Seins; darum müssen wir annehmen, daß das, was aus ihm hervorgeht, auf eine Art und Weise aus ihm hervorgeht, die wir sicherlich ebensowenig zu bestimmen vermögen wie Gott selbst, aber wir müssen sie als frei bezeichnen im Gegensatz zu der hier unmöglichen Naturnotwendigkeit.[2]

Die Wirkungen Gottes können ferner in Gott nur nach der Weise Gottes vorausbestehn, so wie jede Wirkung in ihrer Ursache vorausbesteht. Nun ist in Gott ein Erkennbares und ein Erkennendes: von seinen Wirkungen muß man sagen, daß sie in ihm erkennbar vorausbestehn, und daß sie aus ihm hervorgehn müssen nach der Art dessen, was wir unter einer praktischen Erkenntnis verstehn, das heißt durch Wollen; denn dem Willen ist ja die Neigung der erkannten Form zu ihrer äußeren Verwirklichung zuzuschreiben.[3]

Nichtsdestoweniger sagen wir, daß Gott *durch seine Wesenheit* handelt; daß alles, was in ihm ist, insoweit es in ihm ist, notwendig ist: seine Tätigkeit so gut wie alles übrige, da dies ja nichts andres ist als sein Wesen, nur unter einem andern Namen. Aber der äußere Zielpunkt dieser ewigen Tätigkeit hat in keiner Weise teil an dieser Notwendigkeit, die ihn bestimmt, weil zwischen beiden eine unüberbrückbare Kluft liegt; weil das erste tätige Prinzip, das mit dem ersten Sein sich deckt, alles von sich abhängig weiß und selbst von nichts abhängig ist; weil die aus der Tätigkeit entstehende Beziehung — wie jede Beziehung von uns zu Gott — auch hier einseitig ist. Gott kann nur schaffen, was er schafft, wenn man dadurch die unveränderliche Tätigkeit, die er selbst ist, kennzeichnen will. Gott kann alles tun, was er will, wenn man das Recht der Wirkung auf das Dasein bezeichnen will. Die Zufälligkeit der Welt ist also die Tatsache der Welt, aber nicht die Tatsache seiner Ursache. Weil die Welt keinen Grund hat notwendig zu sein, fließt sie in nicht notwendiger Weise aus einer Ursache, die in sich notwendig ist.

Wie immer, so kennzeichnen wir auch hier Gott von den Geschöpfen her; weil wir von diesen sagen wollen, daß sie auch nicht sein oder anders sein könnten, als sie sind, sagen wir von Gott: er konnte sie auch nicht hervorbringen oder anders hervorbringen, als er es getan hat. Die in diesem Satz eingeschlossene Möglichkeit ist nicht in Gott, der unveränderlich ist, sondern in uns, die wir an dem — von unserm Geist als dessen Gesetz aufgefaßten — höchsten Gut nur in einer lächerlich unzulänglichen Weise teilhaben: wir stammeln, so gut wie wir können. Allein wenn einer sagt, Gott handle mit Naturnotwen-

digkeit, und damit ausdrücken will, daß das, was ist, von seiten Gottes weder nicht sein noch auch anders sein könnte, so stammelt er schlecht, denn er verkennt mit der Armseligkeit der Welt auch die transzendente Unabhängigkeit ihrer Ursache. Wenn man dagegen sagt, Gott handle nach seinem Willen, so ist das auch gestammelt, denn es gibt in Gott keinen von Gott selbst verschiedenen Willen; allein es liegt doch eine Wahrheit, und zwar eine sehr bedeutsame Wahrheit in dem Satz; denn er besagt, daß Gott in unendlicher Weise seine Wirkungen übersteigt, beherrscht und bestimmt und nicht von ihnen bestimmt wird, so wie durch ein notwendiges Ziel bestimmt ist, was mit Zwangsläufigkeit auf dieses Ziel sich hinbewegt. Das will im Grunde sagen, daß die Welt nicht Gott ist; denn wäre sie nicht Gott, wenn ihr Wert das Handeln ihrer Ursache bestimmte? In diesem Falle würde *sie* jene Rolle spielen, die Aristoteles dem höchsten Gute zugeschrieben hat,[1] und damit wäre *sie* der wirkliche Gott. So kämpfen wir also hier gegen den Pantheismus oder den Atheismus, und der Satz, den wir verteidigen, läuft schließlich — wie immer — hinaus auf die Behauptung, daß Gott ist.

Hierdurch wird klar, wie die Frage zu beantworten ist, ob man für die Willensakte Gottes Ursachen angeben kann. Wenn man das versteht im Sinne eines bestimmenden Faktors, auf Grund dessen das göttliche Wollen in irgendeinem Fall das ist, was es ist, so gibt es solche Ursachen offenbar nicht; die Gründe dafür sind nach dem Vorangehenden klar. Wenn man aber damit Ursachen bezeichnen will, welche — auf der Ebene des Relativen — diesen Gegenstand des göttlichen Wollens an jenen knüpfen, so ist es ebenso klar, daß es diese Ursachen gibt; wenn man sie leugnen wollte, so nähme man der Welt das Beste,

was sie hat: die Ordnung. Diese doppelte Wahrheit kann kurz so ausgedrückt werden: Gott will, daß Dieses auf Grund von Jenem sei; er will aber nicht Dieses auf Grund von Jenem. Der Unterschied beider Sätze ist klar.

Die Dinge leiten sich von Gott her, nicht nur jedes für sich, sondern auch alle zusammen in ihrer Ordnung. Alles, was es an Seiendem gibt, kommt von ihm, und die Ordnung des Seins ist auch Sein. Alles, was es an Erkennbarkeit gibt, kommt von ihm, und die Ordnung der erkennbaren Dinge ist auch erkennbar. In gleicher Weise hat jede Zielstrebigkeit ihren Ursprung in ihm, und auch die Ordnung der Zwecke ist eingeschlossen in die Zielstrebigkeit. All das ist also bedingt durch Gott; aber nichts von allem bedingt ihn. Es gibt keinen Grund für seine Willensakte, wenn man sie als solche nimmt; es gibt Gründe für seine Wirkungen, vorausgesetzt, daß man unter ihnen die ins Auge faßt, die in der Reihe des gesamten Bedingungs-Zusammenhanges in zweiter Linie stehn. Denn die ersten haben, das ist klar, keinen andern Grund als seinen reinen Willen. Man vermag nicht zu sagen, warum Gott sich in einer Welt hat offenbaren wollen, noch warum lieber in dieser als in einer andern Welt; doch wenn die gegenwärtige Ordnung in ihren ersten Grundbestandteilen einmal gegeben ist, so leiten alle andern Dinge sich davon her in Reihen nach verschiedenen Gesetzen. Man kann also von ihnen sagen, daß sie von den ersten abhängen wie das Mittel vom Ziel oder wie die Folgerung vom Prinzip. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne läßt sich sagen: Gott will, daß Dieses sei, weil er will, daß jenes Andere sei; man sieht aber klar, daß hierdurch nicht im eigentlichen Sinne dem Willen Gottes eine Ursache zugeteilt wird.[1]

Die Befolgung des Willens Gottes

Da der Wille Gottes das erste Gesetz der Dinge ist, wird er offensichtlich immer erfüllt. Man kann diesem Willen nur entrinnen, indem man dem Sein entrinnt, dessen unmittelbare und allgemeine Ursache Gott ist. Daß eine Wirkung der Ursache, die sie hervorzubringen strebte, entrinnt, kann nur infolge der Einwirkung einer neuen Ursache geschehn, die sich mit der ersten Ursache zusammentut. Wenn keine Hemmung eintritt, muß jede Ursache ihre Wirkung hervorbringen. Eine solche Hemmung ist aber nur möglich, wenn es sich um eine Teilursache handelt, der eine oder mehrere andre unabhängige Ursachen gegenüberstehn können. Der erste Wille jedoch, von dem alle Ursachenreihen ausgehn, kann auf nichts treffen, was ihm entgegen wäre, denn sowohl was hemmt, als was fördert nimmt teil an der Ordnung, die er regelt, und es unterliegt somit seiner Einwirkung.[1] Wir kommen in anderm Zusammenhang auf diese Frage zurück.[2]

—

Die Unveränderlichkeit des Willens Gottes

Der Wille Gottes kann sich selbstverständlich nicht ändern. Das Sich-ändern des Willens ist aber etwas andres als das Wollen der Veränderungen in den Gegenständen dieses Willens. So wie wir gesagt haben, daß Gott nicht Dieses auf Grund von Jenem will, sondern will, daß Dieses auf Grund von Jenem sei, so sagen wir auch: Gott will nicht zuerst Dieses und dann Jenes, sondern er will, daß zuerst Dieses und dann Jenes sei. Mit andern Worten: das Nacheinander der Dinge fällt so gut unter den Willen Gottes wie ihr Sein; allein das göttliche Wollen selbst än-

dert sich nicht. Wie sollte es sich auch ändern? Nur zwei Ursachen können zu einer Änderung des Willens führen: eine neue Anschauung des Subjektes, die zu einer Änderung seines Zieles führt, oder eine neue Erkenntnis, die zu der Erfassung eines vorher nicht erkannten Gutes führt. Beides ist bei Gott unmöglich, denn die Erkenntnis, die wir als seine Norm denken, ist unbeweglich, und die Beziehung Gottes als Subjekt des Wollens zu Gott als dem Höchsten Gut ist in gleicher Weise unveränderlich.[1]
Wird nun dadurch alles, was Gott will, notwendig? Das ist eine Frage, die uns noch einmal aufstoßen wird.[2] Insoweit es sich hier darum handelt, den Willen Gottes zu kennzeichnen, müssen wir sagen, daß dieser Wille, wenn er auch alles beherrscht, und gerade weil er alles beherrscht, seinen Objekten nichts aufzwingt, als was ihnen aufzuzwingen ihm gefällt, sei es nun die Notwendigkeit, oder sei es die Zufälligkeit. Das Zufällige und das Notwendige sind Unterschiede des Seins, und derjenige, der das Sein verursacht und also über ihm steht, steht auch über diesen Unterschieden. Wenn er handelt, und wenn gerade er es ist, der handelt, so vermag das doch nicht zu bewirken, daß das Ergebnis seiner Tätigkeit unter das Notwendige eingereiht werde; eingereiht wird es allein in das Sein, und es wird zufällig oder notwendig sein je nach der Bestimmtheit, die ihm das göttliche Wollen auferlegt.

—

Die Liebe in Gott

Wenn wir Gott den Willen zusprechen, müssen wir ihm auch die *Liebe* zusprechen, das heißt die Liebe, die nicht eine Leidenschaft, eine Gefühlsbewegung der Seele, sondern eben ein Wollen ist. Das eigentümliche der Liebe ist, dem Geliebten Gutes zu wün-

schen. Nun will Gott das Gute, denn er will das Sein; darum ist alles, was an diesem teilhat, Gegenstand der Liebe des Schöpfers.[1] Das Wort Schöpfer unterstreicht den Unterschied, der besteht zwischen der Liebe, wie sie in uns ist, und der Liebe, wie wir sie dem Ersten Prinzip zuschreiben können. Unsere Liebe hat eine Ursache, nämlich das Gute, das sie hervorruft und weckt; die göttliche Liebe dagegen ist erste Ursache, so daß Gott die Geschöpfe nicht liebt, weil sie gut sind; sondern sie sind gut, weil er sie liebt, indem er das höchste Gut liebt, an dem sie teilhaben. Daraus folgt, daß er sie alle liebt, da sie alle an diesem Gut teilhaben und das Sein miteinander teilen, dessen Quelle er ist,[2] aber es folgt auch, daß er sie nicht in gleicher Weise liebt, nicht als ob wir damit in Gott Unterschiede setzen wollten; wir wollen nur sagen, daß Gottes Liebe will, daß die Unterschiede sind, und daß sie von seiten der Dinge wenigstens die schöpferische Liebe Gottes zu bezeichnen und abzustufen gestatten.[3] Je mehr ein Wesen an Güte hat, um so mehr kann man, für den Augenblick, in dem es diese Güte hat, sagen, daß Gott es liebt, da Gott — und zwar die Liebe Gottes — die Ursache dieser Güte ist, die es besitzt.[4]

—

Die Gerechtigkeit Gottes

In derselben Weise schreiben wir Gott die *Gerechtigkeit* zu. Nicht die *ausgleichende* Gerechtigkeit, die in einem gleichen Austausch von Gütern besteht, sondern die *austeilende* Gerechtigkeit, die einem jeden Glied einer geordneten Gruppe das gibt, was ihm nach Rang und Wert zukommt. Die Idee der Gerechtigkeit schließt die Idee einer Verpflichtung (Schuldigkeit) ein; wenn nun auch Gott in einem strengen

Sinn keinem etwas schuldig ist, so läßt sich doch sagen, daß er es sich selbst schuldig ist, die Ordnung zu bewahren, auf Grund deren jedes Wesen das hat, was es haben muß und was ihm in diesem Sinne »gehört«. Die Ordnung will nun, daß sich alles auf Gott hinrichtet, und weiterhin, daß gewisse Dinge von andern abhängen und ihnen dienen, wie der Teil vom Ganzen, die Eigenschaften vom Wesen und das Mittel vom Ziel abhängen. Auf die eine wie die andere Weise läßt sich sagen, daß Gott »die allgemeine Schuld bezahlt«. Er ordnet alles, dessen Gesetz seine Weisheit ist, dieser Weisheit unter; er ordnet auch jedem Geschöpf das unter, was seinem Wert und seinem Sein zukommt; doch diese zweite Ordnung hängt von der ersten ab, weil keinem Ding etwas zukommt, es sei denn auf Grund der göttlichen Weisheit, die das Erste ist. Wenn daher Gott einem jeden Ding das gibt, was ihm geschuldet ist, so ist er darum doch nicht sein Schuldner, denn er ist auf nichts hingeordnet, während auf ihn alles hingeordnet ist.[1]

—

Die Barmherzigkeit Gottes

Endlich schreiben wir noch in demselben Sinne Gott die Barmherzigkeit zu. Es wird jedoch mit diesem Wort — in seiner Anwendung auf Gott — kein Gefühl, sondern es werden damit *Wirkungen* bezeichnet. Die Barmherzigkeit ist eine Trauer über das Übel eines andern, und zwar so, als ob wir selbst darunter litten; und diese Trauer drängt dazu, das Übel, das so in dem andern uns selbst trifft, zu entfernen. Nun ist die Trauer ein Gefühlszustand, den wir nicht auf Gott übertragen können; doch die Entfernung des Übels ist eine Wirkung der Macht, die ihm als der Ersten Ursache im höchsten Grade zu-

kommt, sie ist weiter eine Wirkung der Güte, die ihm als dem Höchsten Gut gleichfalls im höchsten Maße zukommt.

Man sieht, wie die Worte: Güte, Gerechtigkeit, Freigebigkeit, Barmherzigkeit, die alle eine Beziehung zum Guten haben, voneinander unterschieden werden können. Güte ist in Gott das Prinzip der Mitteilung der Güter, welche Ordnung auch immer diese Mitteilung bestimmen mag. Gerechtigkeit ist diese Mitteilung, insofern sie den oben beschriebenen Gesetzen entspricht; Freigebigkeit ist sie, insofern sie keinerlei Nutzen für das erste Prinzip darstellt, von dem alles abhängt, zu dem sich aber nichts – es bereichernd – erhebt; Barmherzigkeit ist sie endlich, insofern durch diese Mitteilung der Güter die entsprechenden Übel beseitigt werden. Gewiß schmecken alle diese Worte nach Anthropomorphismus; aber man braucht sie bloß zu erklären, dann ist das Ärgernis aus der Welt geschafft; wenn wir diese Worte festhalten, so finden wir Menschen in ihnen eine Möglichkeit, nach unsrer Natur von dem Göttlichen zu leben.[1]

—

Die Vorsehung Gottes – Die Vorausbestimmung

Nach unsrer menschlichen Sprache besteht die »Vor-Sicht« darin, daß die menschliche Klugheit in Erinnerung an die Vergangenheit und in klarer Erkenntnis der Gegenwart sich weise auf die Zukunft einstellt. Wenn wir den Begriff auf Gott anwenden wollen, so müssen wir zunächst alles, was sich auf die Zeit bezieht, davon fernhalten, wenigstens insoweit Gott selbst davon betroffen werden könnte.

Diese zeitlichen Beziehungen können nur für den Gegenstand, auf den sich die göttliche »Vorsehung« erstreckt, festgehalten werden. Wir halten aber trotzdem von der gegebenen Wesensbestimmung alles fest, was sich auf den Plan, die Ordnung in den Tatsachen, bezieht, und behaupten, daß Gott Vorsehung in dem Sinne ist, daß die Ordnung der Dinge ebenso aus ihm hervorgeht wie ihre Substanz; daß überdies diese Ordnung zunächst die Hinordnung jeder Erscheinung oder jedes Wesens auf die besondern Ziele, denen es dienen soll, voraussetzt und schließlich die Hinordnung des Ganzen auf das letzte Ziel; daß infolgedessen der Sinn und Grund dieser Ordnung *(ratio ordinis)*, das heißt alles, was sie an Erkennbarkeit in sich schließt, sein letztes Äquivalent in der ersten Ursache finden muß.[1]

Es ist klar, daß absolut alles der göttlichen Vorsehung unterworfen ist. Diejenigen, welche ihr etwas entziehn zu müssen geglaubt haben, haben entweder gewisse Einwände nicht genügend entkräften können, oder aber ihre Philosophie über Gott von Anfang an sehr unzulänglich aufgebaut. So haben manche den Zufall und das Übel für unvereinbar mit der Idee einer die ganze Welt regierenden Vorsehung gehalten; weiterhin schien ihnen die Tatsache der Freiheit, deren Bewußtsein wir in uns tragen, und an der überdies die ganze moralische Ordnung hängt, mit einer absolut alles durchherrschenden Vorsehung unverträglich zu sein. Auf der andern Seite war für manche die Notwendigkeit, der die Naturwesen gehorchen, eine genügende Erklärung der Ordnung, und sie empfanden weiter kein Bedürfnis zu einer Ursache hinaufzusteigen, die diese Ordnung zum Gegenstand hat.

Dieser letzte Satz ist durch das, was wir über den

fünften Weg gesagt haben, als falsch erwiesen. Wir haben dort gezeigt, daß die in Frage stehende Notwendigkeit nur eine *ausführende* ist, und daß man für ihre Tätigkeit in der Ordnung des Wirklichen ein ideales »Vorbild« annehmen muß, das heißt eine geistige Erfassung, eine erste Vorstellung der Tatsachen und der Entwicklungsordnung, die sie anstreben. Die erwähnten besondern Schwierigkeiten aber müssen wir hier zu lösen versuchen, wenn sie uns auch nicht veranlassen können, nochmals auf unsere, auf feste Grundlagen gestellte Behauptung zurückzukommen.

Was den *Zufall* angeht, so fällt es uns nicht ein, ihn dadurch zu leugnen, daß wir ihm die Vorsehung entgegensetzen. Wir ordnen ihn an seiner Stelle ein; wir machen aus ihm einen Bestandteil des Relativen; das Absolute, das ihn beherrscht, tritt seiner Natur nicht zu nahe, im Gegenteil, es begründet sie; denn das, was in der Welt durch die Vorsehung gewollt ist, das sind nicht allein *Wirkungen*, sondern es ist auch — und vor allem — eine *Ordnung*, von der die richtigen Beziehungen der Ursachen zu den Wirkungen einen Hauptbestandteil darstellen. Weit entfernt also, daß die von Gott den Dingen aufgedrückte »Richtung« die Zufälligkeit unterdrückte, dient sie vielmehr dazu, ihren Ablauf zu sichern, wie wir schon bei der Behandlung des göttlichen Willens hervorgehoben haben.

Wie das sein kann, muß freilich noch näher erklärt werden, zunächst mußte jedenfalls das Problem klargestellt werden. Es kommt darauf an, daß nichts geopfert wird: weder die absolute Herrschaft der Vorsehung, noch die Wirklichkeit des Zufalls.

Was man von diesem sagt, gilt in verstärktem Maße von der menschlichen *Freiheit*. Wir behaupten, daß

der Mensch die Bedingungen seines Wollens beherrscht; wir spüren, wieviel Gutes sich daraus ergibt, und wieviel Unzuträglichkeiten die Leugnung dieses Rechtes mit sich brächte; wir verstehn daher, daß die Rolle der Vorsehung nicht darin bestehn kann, die freie Willensentscheidung auszuschließen, sondern vielmehr darin bestehn muß, sie zu ermöglichen; wir behaupten also, daß auch die Bewegungen des freien Willens (wie alles Übrige) auf Gott als die erste Ursache zurückgeführt werden müssen.

Diejenigen, welche Gott die Verfügung über die Akte der Freiheit — im Glauben, ihn gerade hierdurch zu ehren — genommen haben, haben nicht gesehn, daß sie ihn hierdurch im Grunde leugneten; sie haben nicht verstanden, welche Rolle Gott zu spielen hat, und welches Problem der Gottesbegriff zu lösen hat.

Thomas hat es klar genug ausgesprochen, daß Gott in die Metaphysik eintritt als das Prinzip des Seins. Er ist da, um dem Sein als solchen einen Grund zu geben. Wenn man also seiner Ursächlichkeit irgend etwas, was den Charakter des *Seins* hat, entziehn wollte — mag es sich dabei um ein Wesen oder eine Erscheinung, um Stoff oder Geist, um Beschaffenheit, Ausdehnung oder Beziehung, oder sonst irgend etwas handeln —, so wäre das ein offenbarer Widerspruch, und es hieße in Wirklichkeit Gott als erstes notwendiges Sein leugnen, denn man würde ihm ja dann irgend etwas an die Seite stellen, das sich selbst zum Sein genügt und eben dadurch Gott überflüssig macht und folglich für nicht seiend ausgibt.

»Das Sein Gottes umschließt mit seiner Kraft alles, was ist, unter welcher Form und in welcher Weise auch immer, da alles nur durch Teilnahme an seinem Sein ist. Ebenso umfaßt seine Erkenntnis als Akt und als Gegenstand alles Erkennen und alles Er-

kennbare; ebenso sein Wollen und der Gegenstand seines Wollens alles Begehren und alles Begehrenswerte, dergestalt, daß alles Erkennbare, soweit es erkennbar ist, unter seine Erkenntnis, und alles, was begehrenswert ist, insoweit es begehrenswert ist, unter sein Wollen, und alles, was Sein ist, insoweit es Sein ist, unter seine tätige Kraft fällt«.[1] Nichts ist also seiner Leitung entzogen, und »wer sich davon befreien wollte, der müßte sich vom Sein befreien«.[2] »Gott muß in allem vollkommen sein: in seinem Dasein, seiner Ursächlichkeit und seiner Vorsehung«.[3] »Wenn der freie Wille oder irgendeine andre Ursache die Kraft hätte, vollständig unabhängig eine Ordnung von Beziehungen zu begründen, so ergäbe sich, daß die Gesamtordnung nicht mehr in Gott ihre wirkliche Vollendung hätte; dieser würde zum Relativen herabsinken, und die Kreatur wäre imstande, ihn zu vervollkommnen. Doch dieser Gedanke, daß der göttliche Weltplan einer Verbesserung und Entwicklung bedürfe, ist eine Lästerung. Alle Vollkommenheit kommt von Gott her; keine einzige aber kommt zu Gott hinzu«.[4] Alles, was erkennbar ist, ist in ihm, insofern es von ihm verursacht ist, nicht aber, insofern es durch irgendeine Mithilfe der Geschöpfe von ihm erlangt wäre.

Es ist also unmöglich, dem Plan der Vorsehung irgend etwas zu entziehn — sei es zufällig oder nicht, sei es frei oder nicht —, wenn man nicht unsre ganzen Darlegungen umstoßen und bei dem »endlichen Gott« landen will.[5]

Aus welchem Grunde aber sollte man das tun? Der Gedanke, das Eine dem Andern auf irgendeinem Gebiete — dem relativen oder dem absoluten — zu opfern, kann für den menschlichen Geist eine Versuchung sein; im Grunde ist er ein Zeichen von Unwissenheit.

»Man muß verstehn, daß der göttliche Wille, von dem wir sprechen, außerhalb des Seins ist *(extra ordinem entium existens);* daß dieses von ihm voll und ganz durchdrungen ist, und zwar in all seinen Unterschiedenheiten. Nun sind das Mögliche und das Notwendige Unterschiede des Seins; also haben auch sie ihren Ursprung in dem göttlichen Willen.«[1] »Demjenigen, von dem das Werden einer Art abhängt, kommt es auch zu, die dieser Art eigenen Unterschiede hervorzubringen; wenn es jemand zukäme, das Dreieck zu schaffen, so käme es ihm auch zu, das gleichseitige und gleichschenklige zu schaffen. Nun sind das Notwendige und das Mögliche eigentliche Unterschiede des Seins; daraus folgt, daß es Gott, der die eigentliche Ursache des Seins ist, auch zukommt, dem von ihm Geschaffenen die Notwendigkeit oder die Möglichkeit des Seins zu verleihn«.[2] »Die übrigen Ursachen wenden die Gesetze der Notwendigkeit oder der Zufälligkeit an; sie begründen sie nicht, und darum sind sie auch nur Ursachen dafür, daß ihre Wirkung ist, aber nicht dafür, daß sie zufällig oder notwendig ist. In der Macht der ersten Ursache aber liegt auch diese Alternative, und zwar deshalb, weil sie Ursache des Seins als Sein ist, und weil sich die Ordnung der Zufälligkeit oder der Notwendigkeit von ihr herleitet.«[3]

Wer diese tiefen Formeln versteht, der versteht die thomistische Lösung. Sie steht und fällt mit dem ganzen System; sie stützt sich zuletzt auf jene Transzendenz Gottes, die fast alle Theisten annehmen, aus der die thomistische Lehre allein aber die letzten Folgerungen zieht.

Der schwierigste Fall ist hier der der freien Willensentscheidung.[4] Darum wollen wir kurz darlegen, was Thomas darüber sagt.

Gott ist transzendent, das will (wie eben ausgedrückt wurde) sagen, daß er – als Quelle – über und außer allem Sein steht; hier liegen also zwei sichere Tatsachen vor: erstens die Tatsache, daß das ganze Sein von dieser ersten Quelle abhängt, und zweitens die Tatsache – die nicht weniger sicher ist als die erste, da sie im Grunde mit ihr sich deckt –, daß alles, was nur in Abhängigkeit von dieser Quelle ist, durch diese Abhängigkeit gerade das empfängt, was es zu dem Sein macht, das es ist, das heißt also, daß es sein Wesen durch diese Abhängigkeit nicht verliert, sondern erst gewinnt. Ohne Gott könnte der Mensch nicht sein; ohne ihn könnte er aber auch nicht das sein, was er ist, nämlich *frei;* er könnte also auch ohne ihn nicht im Akt der Freiheit sein: ja, das könnte er noch weniger sein, denn in irgendeinem Bereich Im-Akt-sein trägt ja mehr Seinscharakter als das bloße Offenbaren einer Kraft.

Diejenigen, welche sagen, Gott habe dem Menschen die Freiheit gegeben, der Mensch aber *gebrauche* sie, fallen einer seltsamen Täuschung zum Opfer. Sie verkennen sowohl das Sein, als den, der die Quelle des Seins ist.

Sie verkennen das Sein, da sie nicht einsehn, daß das »Gebrauchen« auch ein Sein ist, nämlich ein »Gebrauchend-sein«, daß die Tätigkeit mit demselben Recht Sein ist wie die Substanz, die Beschaffenheit, die Beziehung und alles andere, was die Kategorien ausdrücken; daß überdies, wenn der Akt und die Potenz das Sein teilen, dies nicht auf Grund einer Gleichberechtigung geschieht, sondern auf Grund des Aktes. Wenn Gott die Quelle eines Vermögens der Freiheit ist – da dieses Vermögen Sein und er die Quelle des Seins ist –, so ist er erst recht die Quelle der Freiheit als Akt, da diese wenn man sagen darf, ein Sein im zweiten Grad ist.

In gleicher Weise verkennen sie die Quelle des Seins, da sie ihr nicht nur irgend etwas entziehn, sondern gerade das Beste; sie versetzen sie in den Bereich des Relativen und machen aus Gott nur einen »Weltbildner«.

Mit allem, was der Mensch ist, hängt er ab von *Dem, der ist*. Von allen Offenbarungen seines ontologischen Lebens gilt, daß er als teilnehmendes Sein, von Dem abhängt, der kraft seiner Wesenheit ist. Er selbst und seine Seinswesen, er selbst und seine Akte sind – wenn man von der immerdar schöpferischen Einwirkung Gottes, die sie trägt und umfängt, absieht – nur mehr *Möglichkeiten*, genau so wie sie außerhalb des Ersten Erkennbaren, das ihnen ihre abstrakte Wesenheit verleiht, nichts mehr sind, selbst nicht in einer dann ausgelöschten Idealität. Die freien Akte wären also, losgelöst von dieser göttlichen Tätigkeit, nicht mehr als die Möglichkeit einer Möglichkeit, der Schatten eines Schattens. Die erste Wesenheit, die durch sich selbst ist, muß allem Andern seinen Bestand geben. Gott verwirklicht durch seinen Willen jenes erste Mögliche, das der Mensch darstellt, und alles davon abgeleitete Mögliche, das seine Fähigkeiten und Akte darstellen, ebenso wie er sie zuerst der Idee nach erfaßt hat. Es steht also alles unter seiner Abhängigkeit, jedoch ohne dadurch seiner eigenen Natur und den Gesetzen dieser Natur entzogen zu werden; im Gegenteil: gerade durch diese Abhängigkeit schöpfen wir aus ihm unsere Naturen und ihre Gesetze, und weiterhin die Entwicklung dieser Naturen und die Offenbarung dieser Gesetze.

Der ontologische (oder besser gesagt über-ontologische) Gesichtspunkt, von dem aus Thomas dieses Problem ansieht, muß sorgfältig geschieden werden

von dem psychologischen und anthropomorphistischen Gesichtspunkt, von dem aus hier die meisten Einwände gemacht werden. Die Tatsache, daß der Mensch in seinem Sein von Gott abhängig ist, hindert ihn nicht, Mensch zu sein; daß der freie Akt ebenso von Gott abhängig ist, hindert ihn ebensowenig, frei zu sein.

Er ist von Gott abhängig, insofern er ist *(in ratione entis)*, nicht insofern er in der Ebene des Relativen in den Zusammenhang der Ursachen hineinverflochten ist. Wenn Gott auf dieser Ebene handelte — so wie wir selbst oder die tausend Einflüsse, die auf uns einwirken — so würde sein Einfluß alles andere von selbst aufsaugen. Wenn das Unendliche so auf einer Ebene mit dem Endlichen zusammenwirkte, so würde es dieses völlig unterdrücken und für sich allein das Ergebnis bestimmen. Unsere Akte wären dann im eigentlichen Sinne göttliche und darum — streng genommen — notwendige Akte. Aber in Wahrheit *handelt* Gott *nicht;* er *schafft*, und weil er schafft, begründet er und zerstört nicht. Seine Bewegung — wenn man sich überhaupt so ausdrücken will — ist von einer andern Ordnung als die Bewegung des Willens auf sich selbst und sie verändert diese nicht; von einer andern Ordnung auch als die Bewegung der äußern Kräfte auf uns, sie wirkt daher nicht mit dieser zusammen. Man könnte das ganze Räderwerk des Willens auseinander nehmen und alle Schritte des Wollens verfolgen, nirgendwo und in keinem Augenblick würde man Gott finden, es sei denn in den Formen einer *Natur*, die sich von selbst und nach ihren eigenen Gesetzen entwickelt, wenngleich sie in allem, was sie ist, und in allem, was sie tut, von der Ersten Ursache abhängt. Die Tätigkeit Gottes reiht sich nicht neben der uns-

rigen ein: sie trägt diese. Die Tätigkeit Gottes ist nicht eine besondere Bedingung des Wollens, sondern die allgemeine Bedingung des ganzen Seins.

»Man darf die Sache nicht so auffassen, als ob ein und dieselbe Wirkung einer Naturursache und der göttlichen Macht in der Weise zugeschrieben würde, daß sie zum Teil von Gott, zum Teil von der Naturursache gewirkt sei; sie ist ganz von Jedem verursacht, aber in verschiedener Beziehung: von Gott als dem Ersten Sein, das die Quelle alles Seins ist; von dem geschaffenen Wesen als der abgeleiteten Ursache und der besonderen Ursache eben dieses Seins.«[1] Daraus ergibt sich, daß die Tätigkeit Gottes nicht auf derselben Linie liegt wie unsere Tätigkeit, und diese darum gar nicht trüben kann. Gott handelt auf der Ebene des Absoluten, wir auf der Ebene des Relativen, indem wir nach den Gesetzen der Freiheit oder der Notwendigkeit die verschiedenen Weisen des Daseins und der Tätigkeit verwirklichen, deren erste Ursache eben Gott ist. Es ist unmöglich, daß hier zwei Tätigkeiten aufeinanderstoßen. Sie können einander ebensowenig hindern wie die Bewegung der Erde im Raum den inneren Wirkungen und Gegenwirkungen ihrer Masse im Wege zu stehn vermag.

In der Mechanik gilt das Gesetz, daß die inneren Beziehungen eines Systems durch die Tätigkeit eines dies System berührenden Ganzen in keiner Weise getrübt werden. Das Beispiel ist grob, aber das wird hier jedes Beispiel sein müssen; die Hauptsache ist, daß man sieht, wohin es zielt. Es läßt uns jedenfalls begreifen, daß das göttliche Handeln kein *Bestandteil* des Willensvorgangs ist, sondern eine *allgemeine Bedingung*, unter der dessen Relativität in all ihren Stadien steht; es gibt darum hier keinen Zwang,

keine Aufsaugung, und darum auch nicht Notwendigkeit eher als Freiheit und Zufälligkeit. Wenn Freiheit da ist, so hat Gott sie geschaffen; wenn Notwendigkeit da ist, hat er sie auch geschaffen; er ändert weder das eine noch das andere. Er steht über diesen Unterschieden, weil er sie begründet und trägt und, weit entfernt das eine oder das andere zu vernichten, gibt er sie erst.

Alles geschieht in uns, als ob Gott nicht wäre und nicht handelte; nur daß ohne dies Handeln — und zwar dies immerwährende und auf alles sich erstreckende Handeln Gottes — eben nichts in uns wäre: weder wir selbst, noch unsre Fähigkeiten, noch deren Verwirklichung. Es ist hier, wenn man will, wie in der Mathematik, wo alle Ableitungen wahr bleiben, welche Anschauung man auch über die Natur der Quantität haben mag, weil eben die Lehrsätze Beziehungen ausdrücken und die Ausdehnung in sich ein Absolutes ist. So bleiben auch alle in dem Willensvorgang — wie schließlich in dem ganzen Naturzusammenhang — eingeschlossenen Beziehungen das, was sie sind, unter der Voraussetzung, daß all das in das Reich des Relativen und Unbeständigen gehört, aber auf eine allgemeine und unzerstörbare Quelle bezogen werden muß. Der Wille geht von einem Ziel zu den Mitteln nach Gesetzen, die die Psychologie festzustellen hat, und dort braucht von Gott keine Rede zu sein; folgerichtig ist auch dort kein Hindernis: der Wille ist völlig selbstherrlich. In der Ontologie dagegen sieht man sich gezwungen zu sagen, daß all das — für sich allein — in der Luft schwebt, und *unter* dieser Ordnung der Beziehungen, *nicht innerhalb* ihrer, als Stütze eine Transzendenz liegen muß.

Das so oft wiederholte Wort Transzendenz genügt

schon für sich allein, um den hier in Frage stehenden Konflikt als unmöglich zu bezeichnen. Wir brauchen Gott, um eine Ordnung von Beziehungen, die sowohl die Notwendigkeit sowie die Zufälligkeit in sich begreift, durch sein geistiges Erkennen möglich und durch seinen Willen wirklich zu machen: wie aber könnte eine solche Macht, die der Begründung des Freien und des Notwendigen vorangeht, ja deren gemeinsame Grundlage darstellt, sich gegen eines von beiden zugunsten des andern wenden? Leibniz hat unter dem Gesichtspunkt seines Systems die hier ausgedrückte Evidenz in den bemerkenswerten Worten bezeichnet: »Gott, der durch die höchste Vernunft bewegt wird, zwischen mehreren Folgen von möglichen Dingen oder Welten diejenige zu suchen, in der die Geschöpfe diesen oder jenen Entschluß fassen würden, wenn auch nicht ohne Mithilfe, hat jedes Ereignis dadurch gewiß und ein für allemal bestimmt gemacht, ohne der Freiheit der Geschöpfe zu nahe zu treten; dieses einfache Dekret seiner Wahl verändert in keiner Weise, sondern es verwirklicht nur jene freien Naturen, die er in seinen Ideen geschaut hat.« Sicherlich würde Thomas diese Formeln nicht gerne unterschreiben. Ich glaube, ein solcher Erklärungsversuch erschiene ihm als zu willkürlich und zu anthropomorphistisch. Allein man sieht hier klar, wie unsinnig es wäre, die freie Willensentscheidung zu leugnen aus dem Grunde, weil wir für sie eine Grundlage suchen, das heißt zunächst eine Möglichkeit und dann einen positiven Grund für ihr Bestehn. Damit die freie Willensentscheidung sei — in ihrem Wesen und in ihrem Akt —, ist es notwendig, daß Gott sie »in seinen Ideen schaut«, das heißt, daß er ihr die Erkennbarkeit verleiht, jenes Bestehn als Form, dessen Quelle das erste Erkennbare ist. Es ist

dann weiter erforderlich, daß Gott dieses Mögliche — die Naturen und die Akte — »verwirklicht«. Allein wer sieht nicht, daß durch diese doppelte Tätigkeit jedes Sein in sich begründet, in seiner Natur gesetzt und darin belassen ist, ja nicht nur belassen, sondern eben eigentlich *in den Besitz* seiner Kennzeichen, seiner Beziehungen, ja all seiner Wesensmerkmale gesetzt ist? Alles also kommt auf die Frage hinaus, ob es in der von Gott gelenkten Ordnung Zufälliges und Notwendiges gibt: diese Frage gehört in die Anthropologie uud Kosmologie, vorausgesetzt, daß nicht rein im praktischen Sinne gefragt wird; wer behauptet, es gäbe das nicht, und zwar wegen der alles durchherrschenden Tätigkeit Gottes, der sagt soviel wie, es gäbe keine Wirkung, weil es eine Ursache gibt; es gäbe keine Schöpfung, weil es einen Schöpfer gibt.

Es ist philosophisch besser zu sagen: Gott ist nicht, als zu sagen: wenn Gott ist, und wenn er in Form der Freiheit wäre, so wird diese dadurch notwendig. In dem ersten Fall verkennt man das Dasein Gottes; in dem zweiten sein Sosein. Das Sosein Gottes aber, insoweit man dieses Wort auf ihn anwenden kann, ist identisch mit seiner Tätigkeit, mit seinem schöpferischen und die Dinge leitenden Denken; beides ist der Ordnung der geschaffenen Naturen und Tätigkeiten äußerlich, wenngleich diese jene Ordnung enthalten und ihr in allen Stücken unterworfen sind. Ebensowenig also wie das Sein Gottes — als Voraussetzung unsres Seins — dieses unterdrückt, ebensowenig unterdrückt die Tätigkeit Gottes — als Voraussetzung unsrer Tätigkeit — unsre Tätigkeit, und sie ändert auch deren Unterschiedenheit nicht. Die Frage ist nicht nur eine ähnliche, sondern ganz die gleiche, da die »Tätigkeiten Gottes« nur eine besondere und unzulängliche Art sind, in unsrer Sprache sein We-

sen zu bezeichnen; da Gott nicht im menschlichen Sinne des Wortes »handelt«, sondern sich in seiner »Tätigkeit« einfach damit begnügt, der Grund alles Seins und aller Tätigkeit zu sein. Wir haben bei der Betrachtung des Seins das Geheimnis des Göttlichen hinnehmen müssen; warum sollen wir es hier zurückweisen, wenn wir — nur den Gesichtspunkt verändernd — die Tätigkeit Gottes ins Auge fassen und die vorliegenden Wirklichkeiten im übrigen sich gleich bleiben?

Aus der Tatsache, daß das absolute *Sein* dem relativen gegenüber vorausgesetzt ist, schließen die Pantheisten, daß nur das Absolute sei, und daß alle *Seinswesen* nur »Weisen« des Absoluten seien. Aus der Tatsache, daß die absolute *Tätigkeit* der relativen Tätigkeit vorausgesetzt ist, schließen die Fatalisten, alles sei umgriffen von dieser Notwendigkeit; es gäbe daher weder mögliche Freiheit, noch möglichen Zufall. Der Irrtum ist in beiden Fällen der gleiche: weder gehört das Absolute des Seins eigentlich zum Sein, noch das Absolute der Tätigkeit eigentlich zur Tätigkeit; in beiden Fällen liegt vielmehr Transzendenz (das »ganz Andere«) vor; infolgedessen ist es durchaus möglich, daß das Relative und das Absolute nebeneinander bestehn.

Wenn man das hier vorliegende Problem — nach dem Vorgang des Thomas — so gestellt und gelöst hätte, dann hätte man sich in unsern Tagen sehr viele Angriffe und sehr viele banale Antworten erspart. Die Angriffe verkennen alle das Wesen der göttlichen Transzendenz, aber auch die Antworten tragen ihr — sehr häufig wenigstens — nicht genügend Rechnung; sie können daher nur falsche Antworten sein. Wieviel Wesens hat man da nicht gemacht aus der »physischen Vorausbewegung« *(praemotio phy-*

sica)! Die meisten haben sich gar keine Rechenschaft darüber gegeben, daß, wenn man mit diesem Ausdruck die Tätigkeit Gottes als in ihrer Beziehung zu unsrer Tätigkeit stehend kennzeichnen will, man zunächst dieses allgemeine Gesetz vergißt, daß die Beziehungen nicht von Gott zu uns, sondern einzig und allein umgekehrt von uns zu Gott gehn. Dazu kommt dann noch, daß man in dem vorliegenden Fall eine dreifache »Wort-Ketzerei« begeht: erstens in bezug auf die Ebene der Tätigkeit, die nicht die *physische* Ebene, sondern die *ontologische* ist; zweitens in bezug auf ihre Form, die nicht eigentlich *Bewegung*, sondern *Schöpfung* ist; drittens in bezug auf das Maß, das kein Zeitmaß ist *(prae...)*, sondern ein unbewegtes, der Ewigkeit entsprechendes Maß. Alle derartigen Ausdrücke, wie sie die großen Denker angewandt haben, müssen so verstanden werden, daß sie die Wirkung der göttlichen Transzendenz kennzeichnen, nicht aber diese — wäre es auch als erstes Glied — in die Ordnung der bewegenden und bewegten Kräfte und infolgedessen in die Ordnung der Zeit einführen.

Wenn wir Gott den ersten Beweger nennen, so soll damit ausgedrückt werden, daß Gott vorausgesetzt ist als erste Bedingung am Ende der ganzen Kette der bewegenden Kräfte, die — wie die ganze aufsteigende Reihe des geschaffenen Bedingungszusammenhangs — nur in einer Transzendenz sich vollenden kann; in Wahrheit jedoch und streng genommen »bewegt« Gott nicht, wie er auch in Wahrheit und streng genommen nicht »ist«. Er ist das Erste jeder Reihe, aber er ist nicht ein »Bestandteil« der Reihe; er steht über ihr; er ist wie der Stern, zu dem alle Wogen des Meeres sich erheben, aber er ist selbst keine Woge.

Man sieht hieraus, daß die meisten Antworten genau so töricht sind wie die Einwürfe, die hier gemacht werden. Wenn man einmal zugegeben hat, daß Gott Beweger im eigentlichen Sinne ist, so stürzt man unweigerlich — und keine noch so scharfe Unterscheidung kann das verhindern — in den Fatalismus. Wenn man aber einmal begriffen hat, daß Gott zwar der Erste in der Ordnung der bewegenden Kräfte ist — aber der Erste »Einsame« —, und daß er die ganze Reihe begründet, ohne sich als *mit-wirkende* Kraft in den freien oder kosmischen Prozeß hinein zu verlieren, so trifft kein Einwurf mehr, und das mögliche Zusammensein des Relativen und des Absoluten bleibt unversehrt.

Es bleibt unversehrt, das heißt nicht: es wird *begründet;* denn um es auf eine positive Weise zu begründen, müßte man das Relative und das Absolute ihrem Wesen nach bestimmen; nun ist aber das Absolute nicht bestimmbar. In dem göttlichen Absoluten könnte man, wenn man es unmittelbar durch Anschauung erfaßte, erkennen, wie an ihm Teilnahme möglich ist, wie aus seinem Über-sein das Sein, aus seiner Über-Tätigkeit die Tätigkeit hervorgehn kann, und man würde eben hierdurch sehn, in welchen Beziehungen das teilnehmende Sein und die teilnehmende Tätigkeit zu ihrer Quelle stehn können. Da dies jedoch für uns unmöglich und Gott in sich für uns unzugänglich ist, ist der Schnittpunkt seines Seins mit unserm Sein, seiner Tätigkeit mit unsrer Tätigkeit genau so unzugänglich. Wir wissen nicht, *worin* wir uns vom Pantheisten und vom Fatalisten unterscheiden. Wir wissen nur, daß wir weder das eine noch das andere sein können und sein dürfen. Das ist aber genügend für uns, um nach einem Wort Bossuets »die beiden Enden der Kette

festzuhalten«: bei unsrer Relativität die Transzendenz Gottes zu bejahen und sie in all ihren Weisen festzuhalten: in Notwendigkeit, Zufall und freier Tat; das aber berechtigt uns nicht zu sagen: wir *vereinigen* die Freiheit und den Zufall mit der göttlichen Tätigkeit, ebensowenig wie das Relative überhaupt mit der Transzendenz. Wer hier etwas erklären zu können meint, übersieht das Problem, wie es liegt, und die Dunkelheit, die *wesensmäßig* mit ihm gegeben ist. Es versinkt in der göttlichen Nacht. Wir stoßen hier auf das rein und einfach Unerkennbare. Wir stehn vor einem jener »wesensmäßig unlösbaren« Probleme. Der Irrtum vieler besteht bei diesem Problem darin, daß sie »die Birne teilen« zwischen dem Menschen und zwischen Gott, gleich als ob der Mensch etwas sein könnte außerhalb Gottes und nicht eben in Gott gerade sich selbst ganz fände, auch mit seiner Freiheit.

Das ist die Geisteshaltung der sogenannten *Molinisten*. Ihre Zahl ist größer als die der bewußten Schüler dieses mittelmäßigen Philosophen; denn zu ihnen gehört die große Zahl jener, die von Anthropomorphismus angesteckt sind und daher gar nicht wissen, was in der von ihnen selbst so oft wiederholten Formel: Gott ist transzendent, eigentlich liegt. Gott ist transzendent gegenüber dem Sein und den Kategorien, also auch gegenüber der Tätigkeit; er ist darum, wenn er auch ihre absolute Voraussetzung ist, doch unfähig, eine Ordnung irgendwelcher ursächlichen Beziehungen, sei sie zufällig oder notwendig, zu ändern. Wenn man sich auf diesen Standpunkt stellt, so erscheint alles als klar, zusammenhängend und annehmbar, wenn es auch im Dunkel der undurchdringlichen und alle Begriffe übersteigenden göttlichen Nacht liegt.[1]

Die Allmacht Gottes

Gott ist mächtig. Wir schreiben Gott die *Macht* auf Grund jener Rolle zu, die die fünf Wege ihm zugeteilt haben; die Macht entspricht offensichtlich dieser Rolle.[1] Wir haben Gott als die »reinste Wirklichkeit« bezeichnet. Das volle Sein, das eine solche Wirklichkeit voraussetzt, schließt die höchste, alles beherrschende Macht in sich. Die Tätigkeit fließt natürlicherweise aus dem Sein. Das Sein ist *gut*, und das Gute will sich verschenken und ausströmen. Das Sein ist des weiteren *Vollkommenheit;* damit bezeichnet man zu gleicher Zeit seinen Wert in sich und seine Kraft der Auswirkung. Anders ausgedrückt: das Sein ist nicht allein ruhendes Sein, sondern es schließt das Streben nach Ausbreitung in sich, und alles was ist, soweit es ist, so wie es ist und in dem Maße, in dem es ist, besitzt Macht.

Man wird die so bestimmte (oder *aktive*) Macht von der *passiven* Macht unterscheiden, die in dem der Tätigkeit Unterworfenen als »Hohlraum« jener Fülle entspricht, die das Tätige besitzt. Um eine Tätigkeit zu empfangen, muß man etwas entbehren; wer empfangen kann, dem fehlt etwas. Das *Entbehren (privatio)* ist, wie wir sehn werden,[2] ein Prinzip der Natur, insoweit diese die Bewegung und den Austausch in sich schließt. Gott ist im vollsten und allgemeinsten Maße vollkommen; sein Seinsakt ist ohne Lücken und darum unfähig zu empfangen: die passive »Macht« oder »Möglichkeit« *(potentia)* kann ihm also nicht zugeschrieben werden. Auf ihn kann nichts einwirken. Die aktive Macht dagegen ist ihm aus demselben Grunde im höchsten Maße zuzuschreiben.[3]

Das heißt im übrigen nicht, daß man in Gott irgend

etwas setzen will, was nicht Gott selbst in seiner vollkommenen und unzugänglichen Einfachheit wäre; allein, wenn man jedes Geschöpf in einer Beziehung der Abhängigkeit vom Transzendenten sieht, so muß man umgekehrt dies — in sich selbst unaussprechliche und absolut beziehungslose — Transzendente in einer Beziehung zu dem von ihm Abhängigen sehn, und zwar in der Beziehung *des Prinzips*. Hierdurch wird man dazu geführt, in Gott die Wesenheit, nach der er *in sich* ist, zu unterscheiden von der Macht, nach der er *Prinzip* ist, wenn auch in Wahrheit diese Unterscheidung als solche in Gott keinerlei Grundlage hat. Begründet ist hier die Zuteilung der Macht als eines Seinswertes an Gott; ihre Zuschreibung jedoch in Form eines »begrenzten« Begriffs ist allein begründet in unsrer Art des Begreifens.[1] In Wirklichkeit ist das, was in Gott dem Begriff der Macht entspricht, den wir auf ihn anwenden, ganz dasselbe, was dem Wort Wesenheit oder Güte oder Sein usw. entspricht; es ist nichts andres als Gott selbst; Gott, wie er auf Grund dieser oder jener Bedingung der Geschöpfe, die ihn fordert, menschlich bestimmt wird, wenn er auch im Grunde unbestimmbar bleibt.

Es liegt also kein Widerspruch darin, daß man die Welt nacheinander bald dem göttlichen Willen, bald der göttlichen Erkenntnis, bald der göttlichen Macht zuschreibt. Wenn einer von diesem Punkt aus eine Schwierigkeit geltend machen wollte, so müßte man ihm antworten: die Welt geht von Gott aus, in dem wir nach unsern verschiedenen Arten des Begreifens die leitende Erkenntnis, den gebietenden Willen und die ausführende Macht unterscheiden; doch das hindert uns nicht, im Bewußtsein der Unzulänglichkeit unsrer Begriffe zu sagen: es ist die Erkenntnis selber oder der Wille Gottes selber, was wir als seine Macht

bezeichnen, wenn wir an Gottes Wirksamkeit denken, ebenso wie wir das Sein Gottes oder Gott als Erkenntnis oder Wille bezeichnen, wenn wir an Gottes Fülle denken.[1]

Überdies und aus demselben Grunde darf man sich dadurch, daß das Wort Macht ein Prinzip der Tätigkeit ausdrückt, nicht verleiten lassen zu glauben, es gäbe demnach in Gott zwei Dinge: die Tätigkeit und ihr Prinzip; es gäbe also Vielheit, Möglichkeit, Nacheinander und Werden. Dieser Einwurf beruht auf einer Täuschung. Die Tätigkeit Gottes ist Gott, und ihr Prinzip ist auch Gott. Wenn wir, um das Erste Sein zu bezeichnen, von einem Prinzip reden, so wollen wir — wie immer — seine Wirkung ausdrücken, nicht aber es selbst seinem Wesen nach bestimmen, und wir meinen also, daß diese erste Macht ein *Wirkprinzip*, nicht aber ein *Tätigkeitsprinzip* ist, es sei denn nach der Art unsrer Begriffe.[2]

Wir sagen von der Macht Gottes, sie sei unendlich, das heißt ohne Grenzen, weil das Sein, das wir Gott als der allgemeinen Quelle zuschreiben, auch ohne Grenzen ist. Wenn nun alles Sein als solches einen Tätigkeitscharakter hat, so kommt das unendliche, Gott zugeschriebene Sein einer Tätigkeit ohne Grenzen gleich. Daraus folgt nicht, daß Gott ein Unendliches schafft, denn da sein Sein in Form eines Willens und Denkens im Akt ist und als solches von uns gedacht werden muß, so hat dieses so bestimmte Sein zum Gesetz der Tätigkeit nicht jenen natur- und schicksalhaften Ablauf, den man vorauszusetzen scheint, wenn man sagt: Gott als unendliche Macht kann nur ein Unendliches hervorbringen, sondern es ist eine beurteilte und in Weisheit gemessene und begrenzte Schöpfung, wie alles, was ein Werk des denkenden Geistes ist.

Wir sagen aber nichtsdestoweniger: Gott kann alles, und wir machen einen kleinen Unterschied zwischen der *Allmacht*, die wir hiermit meinen, und der *unendlichen Macht*, von der eben die Rede war. In dem ersten Fall wollen wir Gott in sich kennzeichnen, soweit wir es können, und wir erklären seine Macht als unendlich, ohne Rücksicht auf die Dinge, die diese Macht sich geben oder verweigern, die sie in dieser oder jener Form sich geben kann. Wenn wir sagen: Gott kann *alles*, so denken wir dagegen an die Dinge, und dadurch wird die Frage mit Notwendigkeit verwickelter.

Was ist unter diesem Wort »alles« zu verstehn? »Einige haben diese Bestimmung schwer gefunden«; doch wenn man näher zusieht, ergibt sich folgendes. Allmacht ist bezogen auf das Mögliche. Gott ist allmächtig heißt unmittelbar: Gott kann alles, was möglich ist. Aber von welcher Art »Möglichkeit« ist hier die Rede? Das Wort möglich hat einen doppelten Sinn. Es kann etwas in bezug auf eine bestimmte Macht oder in sich selbst und absolut möglich genannt werden. Nun läßt sich nicht denken, daß Gott in dem ersten Sinn des Wortes allmächtig wäre; denn welche bestimmte Macht käme hier in Frage? Die der Geschöpfe, welche es auch sei, kann nicht dazu dienen, Gott zu messen, und die Gottes steht ja gerade in Frage; sie kann also — ohne daß wir uns im Kreise herumdrehn — nicht herangezogen werden. Man kann daher weder sagen: die Allmacht Gottes besteht darin, daß er alles machen kann, was in der »Macht« (»Möglichkeit«, potentia) der Geschöpfe liegt, denn das ist nicht genug; noch auch: seine Allmacht besteht darin, daß er alles machen kann, was in seiner eignen Macht liegt, denn das heißt nichts. Es bleibt also nur diese Bestimmung übrig: die All-

macht Gottes besteht darin, daß er alles machen kann, was *absolut* möglich ist.

Das aber bedeutet dieses: Jedes tätige Sein handelt gemäß dem, was es ist, denn die Tätigkeit ist nichts andres als ein Ausfluß des Seins. Daraus folgt, daß das, was als Möglichkeit irgendeiner aktiven Macht entspricht, ein Gegenstand ist, der nach dem Sein zu bestimmen ist, dem diese Macht zugeschrieben wird. So ist das, was als Gegenstand der Erkenntnis entspricht, das Erkennbare, und dieses wird bestimmt nach der Natur des erkennenden Seins. Nun ist das Sein, das wir Gott zuschreiben, und das für uns der Grund seiner Macht ist, im strengsten Sinne unendlich. Wir wissen, daß hierdurch jede *Bestimmung*, jede *Begrenzung* auf eine Gattung oder Art ausgeschlossen, jede Vollkommenheit des Seins dagegen in einer überragenden Weise *(eminenter)* in dieses Sein eingeschlossen sein soll. Wenn also das Mögliche durch das Sein, auf das es sich bezieht, bestimmt wird, so ist für Gott alles möglich, was *Sein* ist, auf welchen Grund hin und in welcher Form (beziehungsweise Formlosigkeit) dies auch immer sei.

Was bleibt dann noch, was für Gott unmöglich wäre? Einzig das Nichtsein. Aber auch hier muß man noch genauer sagen, was das heißen soll. Das Nichtsein ist gerade so gut wie das Sein Gegenstand einer Tätigkeit, wenn auch in indirekter Weise. So kann man sagen, daß die Entstehung eines Dinges, weil sie die Zerstörung eines andren einschließt, auf das Nichtsein hinausläuft. So rettet der Steuermann durch seine Arbeit ein Schiff, durch sein Versagen zerstört er es; man kann daher in diesem Sinne sagen, daß er an seiner Zerstörung »arbeitet«. Man muß also sagen, daß sich die Allmacht Gottes — in dieser

doppelten Beziehung – gleicherweise auch auf das Nichtsein erstreckt. Er kann machen, daß bestimmte Dinge sind und daß sie nicht sind. Er bewirkt, daß in dem Lauf der Zeiten das aufsteigende Neue das Alte vernichtet, um sich an seine Stelle zu setzen. In diesem Sinne hat die heilige Schrift gesagt: »Gott macht lebendig und tot«; wenn sie auch in einem andern Sinne sagt: »Gott hat den Tod nicht geschaffen«, um damit auszudrücken, daß seine Tätigkeit an sich und direkt immer auf das Sein hinzielt.

Doch es gibt Gegenstände des Denkens, die in sich weder das Sein tragen, in dem, was es Positives hat, noch das Nichtsein, das dessen Mangel ist und insofern auch in gewisser Weise Seinscharakter hat. Das ist *das in sich Widersprechende*, das heißt das, was seine eigene Verneinung in sich enthält; was sich aufhebt in demselben Augenblick, in dem es sich setzt; wie kann dies – sei es direkt, sei es indirekt – ein Gegenstand der Macht sein? Das in sich Widersprechende ist kein Sein, denn was es an Sein enthält, ist aufgehoben durch das Nicht-Sein, das sich darüber lagert; es ist auch kein Nicht-Sein, denn das gesetzte Nicht-Sein ist in gleicher Weise aufgehoben durch das Sein: es ist »nichtig«, es kann weder wirklich gedacht noch gemacht werden; die Vernunft kann es daher sinnvollerweise nicht zum Bereich des Möglichen rechnen.[1]

Wenn man also sagt: Gott ist allmächtig, und damit sagen will: Gott kann alles, was in sich möglich ist, so ist das In-Sich-Widersprechende dabei ausgeschlossen. Allein damit tritt man Gott nicht zu nahe, denn man entzieht ihm damit nicht »etwas«. Wenn man auch den Schein einer solchen Beschränkung vermeiden wollte, so könnte man sagen, daß Gott

ohne jede Ausnahme alles machen kann, da dies zu seiner Natur gehört; daß aber zur Natur des In-Sich-Widersprechenden gehört, daß es nicht gemacht werden kann. Indem man so die scheinbare Ohnmacht auf die Seite des Passiven, des nicht bestehenden Gegenstandes verschiebt, unterstreicht man zugleich die Fülle einer Macht, die eine Grenze nur in dem haben kann, was überhaupt keiner Existenz fähig ist.

Thomas hat nicht (wie Descartes, und andre vor ihm) geglaubt, er könne Gott dadurch ehren, daß er ihm die Macht zuschreibe, auch das in sich Widerspruchsvolle zu schaffen.[1] Er hat zu gut gesehn, wie sinnlos eine solche Behauptung ist; er würde von denen, die sie aufstellen, sagen, daß sie ihr eigenes Wort nicht verstehn *(propriam vocem ignorant)*. Der Satz: Gott kann auch das Widerspruchsvolle, zerstört sich selbst; jede Macht ist bezogen auf ein Etwas, das sie bestimmen muß; daß in sich Widerspruchsvolle aber kann nichts bestimmen, weil es nichts ist.[2]

—

Die Glückseligkeit Gottes

Gott ist *selig*.[3] Die Glückseligkeit Gottes ist eine Eigenschaft, die mit Notwendigkeit aus dem folgt, was wir gesagt haben über die Seins-Vollkommenheit Gottes, ferner über seine Beschaffenheit als höchstes, seiner selbst bewußtes Gut und endlich über seine nichts entbehrende, ihm selbst bewußte Fülle. Denn Glückseligkeit ist nichts andres als das vollkommene Gut einer Natur, die fähig ist, ihren Besitz zu genießen. Derart ist das vernünftige Geschöpf, das — einmal in den Besitz des ihm bestimmten Zieles gelangt — dieses Ziel erkennt und darin mit Wonne ruht: in einem Akt, der seinen Wert vollendet und den Kreis der Tätig-

keit schließt und dadurch dem Sein, das diesen Akt hervorbringt, jene volle Freiheit verleiht, die der Gegenstand des Suchens ist. Gott sucht nichts, er hat nichts zu vollenden; er hat kein Ziel als sich selbst, in seiner unzerstörbaren Identität mit sich selbst. Die Seligkeit, die wir ihm zuschreiben, ist nichts, was gewonnen wird; sie ist keine Eigenschaft, die zu ihm hinzukommt, so wie das bei uns der Fall ist. Was wir bei Gott Glückseligkeit nennen, das ist einfach er selbst, aber wiederum betrachtet unter einem neuen Gesichtspunkt, der freilich eingeschlossen ist in all den Blicken, die wir auf sein unaussprechliches Wesen geworfen haben.

Wir sagen nicht allein: Gott ist glückselig, sondern: Gott ist seine Glückseligkeit;[1] und diese zweite Behauptung berichtigt sozusagen die erste, indem sie die Unterscheidung von Subjekt und Objekt aufhebt und damit jeden Gedanken an eine Vielheit und an ein Werden ausschaltet, so daß Gott seine vollkommene Einheit behält; nur wird der Reichtum dieser Einheit hier in einer neuen Weise betrachtet.

Man könnte sagen, die Glückseligkeit Gottes sei die größte seiner Vollkommenheiten; denn wir können sie auffasssen als die Krönung und Vollendung der ganzen göttlichen Vollkommenheit, die sie zu gleicher Zeit als substantiell verwirklicht voraussetzt. Niemand ist glückselig, der nicht nach seiner Natur vollendet ist; aber ebenso ist niemand wirklich und im letzten Grade vollendet, wenn nicht die Glückseligkeit, als die Blüte des Guten, alles in ihm krönt und vollendet. Darum hat Aristoteles gesagt: das Glück ist eine vollkommene Tätigkeit, und ebenso: dem Glück gebührt die Ehre, der Tugend gebührt nur das Lob.[2]

Allgemeiner Überblick über die Gotteslehre des heiligen Thomas

Wer der vorliegenden Auseinandersetzung gefolgt ist und ihre wirkliche Tragweite erfaßt hat, wird sich vielleicht fragen, ob die hier geleistete Arbeit des christlichen Philosophen nicht ein wenig fruchtlos ist, da sie verurteilt ist — wenn anders sie nicht zur Lästerung oder zum Irrtum werden soll — der Arbeit der Penelope zu gleichen. Von all den dargelegten Sätzen gilt ja, daß sie nur wahr sind unter der Voraussetzung, daß man all die in ihnen angewandten Ausdrücke und Begriffe *umdeutet* und ihnen einen neuen Sinn unterlegt. Das hat etwas Entmutigendes für den menschlichen Geist, und man versteht es, daß ein so hartnäckiger »Positivist« wie Aristoteles selbst auf den Höhen seines Denkens — in seinen wissenschaftlichen Werken wenigstens — sich geweigert hat, mit dieser »Algebra« sich zu beschäftigen. Er hat sich damit begnügt, Gott an die Spitze des Seins zu stellen, ihm in einer möglichst gereinigten, noch erträglich anthropomorphistischen Sprache ein paar sehr hohe Sätze zu widmen und dann zu schweigen; denn es ist nach seiner Ansicht für einen in Verehrung vor dem Mysterium stehenden Philosophen würdiger, möglichst rasch zu dem hinabzusteigen, was aussprechbar, menschlich begreifbar und bestimmbar ist, als sich bei der Herausarbeitung von Begriffen lange aufzuhalten, die man doch schon bald für ungenügend zu erklären gezwungen ist; als in Gott einzelne Seinsweisen zu scheiden, nachdem man erklärt hat, daß er eine einfache Einheit ist und daß ihm jede wirkliche Unterscheidung fehlt; als ihm Ideen zu verleihen, die keine Ideen, Wünsche, die keine Wünsche sind, ein Leben, das kein Leben, eine

Tätigkeit, die keine Tätigkeit ist, und so ohne Ende mit Begriffen zu spielen, die zum Teil nur zweideutig sind. Wenn es ausgemacht ist, daß die »Eigenschaften« Gottes immer und ausschließlich sein Sein meinen, so sagen wir einfach: er ist. Wenn es ferner ausgemacht ist, daß das in diesem Satz gemeinte Sein nicht das metaphysische Sein, sondern einzig die logische Kopula eines wahren Satzes ist, dergestalt, daß die so vollzogenen Zuschreibungen — selbst die des Seins — in Wahrheit nur das Ungenügen der Welt nach allen vom Menschen erfaßbaren Gesichtspunkten ausdrücken — und in Wechselbeziehung damit ohne Zweifel (aber auch nur negativ) — das Genügen des Transzendenten, von dem man die Welt abhängig sieht — ja, wenn das alles so ist, warum denn nicht einfach sagen: das Sein ist unbeständig und haltlos, wir setzen also ein Erstes, Unabhängiges, Einsames voraus, das es begründet. Diesem können wir nichts absprechen von dem, was es uns gerade hat fordern lassen, und in diesem negativen Sinne nennen wir es vollkommen. Doch ohne Ende in positiven Ausdrücken die »Bestandteile« einer Vollkommenheit abwandeln, die keine Bestandteile hat, und tausend Ja schreiben, um ein einziges Nein zu »übersetzen«, dessen Reichtum man hierdurch nur zu mindern vermag, da man dabei der Berechnung zu unterwerfen versucht, was die Anbetung in unendlicher Fülle gesetzt hat — ist das nicht eine fruchtlose und sinnlose Arbeit? Und ist es nicht dazu noch gefährlich, weil viele Geister, getäuscht durch ein bisweilen »allmächtiges« logisches Bemühen, in einen metaphysischen Anthropomorphismus verfallen, der sie um so sicherer in seinem Bann hält, als sie die größten Geister auf ihrer Seite zu haben glauben?

Wer im Namen einer reinen Philosophie so denken

wollte, der würde nicht nur andern (noch wertvolleren) Dingen, sondern auch der Philosophie selber den Rücken kehren; denn die Philosophie ist eine *menschliche* Angelegenheit; wer ihr das Recht abspricht, menschlich zu reden, der leugnet oder schwächt sie.

Auf der andern Seite hat die Religion, die das Leben von den höchsten Gesichtspunkten aus ansieht, das Bedürfnis nach einer philosophischen Systematisierung in all jenen Formen, die man hier abweisen möchte und eben nur abweisen könnte zum Schaden dessen, was das Beste im Menschen ist.

Wir leben vom Weltganzen, und wir bestimmen es; daß wir es bestimmen, wird für uns zum Mittel, besser von ihm zu leben. Wenn diese Welt selbst — und wir mit ihr — an einem Transzendenten hängt, so leben wir von diesem Transzendenten noch viel mehr als von der Natur. Und ebenso wie diese, wenn sie uns ihren ganzen Reichtum geben soll, bewußt angeredet werden will, so will auch Gott bewußt erlebt werden und das Leben unter Leitung der Vernunft, die er uns zur Leuchte gegeben hat, lenken. Wir müssen ihn also so oder so denken, wenn wir von ihm leben wollen; derjenige, in dem wir Leib und Seele, in dem wir Bewegung, Sein und Leben sind *(in ipso vivimus, movemur et sumus)*, muß in gleicher Weise in uns »Begriff« werden, auf daß jene allgemeine Abhängigkeit, in der wir von ihm stehn, in uns zur Bewußtheit werde. Nun können wir ihn nicht denken »so, wie er ist«, da er von den Kategorien, die unsre menschliche Erkenntnis bedingen, nicht erfaßbar ist, und darum tun wir das, was — richtig verstanden — ebenso vernünftig wie bescheiden ist: wir denken ihn »so, wie wir sind«. Wir kennzeichnen ihn nach den Beziehungen, die wir zu ihm

haben, und da diese Beziehungen wirklich sind, so ist das, was wir sagen, wahr, wenn es auch als Wesensbestimmung ungenügend, ja im Grunde nichts ist. Daher kommt jene »hinkende« Theologie, die selber von ihrer Schwäche weiß, aber auch weiß, daß sie nützlich und mehr als nützlich ist, da das religiöse und sittliche Leben (das heißt unser Leben überhaupt, insofern wir vernünftige und unsterbliche Geschöpfe sind) sich in Abhängigkeit von ihr entfaltet.

Der heilige Thomas, der vor allem Theologe und Moralist war, konnte sich dieser Forderung in seiner Lehre nicht entziehn. Es ist sicher, daß er im Laufe der Auseinandersetzung in den Einzelheiten bisweilen seine eigenen grundsätzlichen Entscheidungen zu vergessen und in einen metaphysischen Anthropomorphismus oder — wenn man lieber will — in einen transzendentalen Konzeptualismus hinabzugleiten scheint, den man nicht wörtlich nehmen darf. Aber wir sind ja gewarnt, und die Versicherungen des Gegenteils sind zu zahlreich, als daß man durch einen Schein sich täuschen lassen könnte.

Thomas gebraucht alle Mittel seiner unerbittlichen Logik, um das *Postulat des Unvollkommenen* in allen positiven Schattierungen des Vollkommenen zu entfalten, jedoch ohne darum zu behaupten, daß die vielfachen positiven Behauptungen mehr wären als Versuche, die vorangehenden Negationen für uns zu erklären und für das Leben auszudrücken, was in sich unausdrückbar ist, und eben dadurch dem Bedürfnis des Denkens und des Handelns, das uns bedrängt, genug zu tun, wäre es auch in einer Form, die das höchste Wissen als kindliches Stammeln erklären muß. »Das höchste Wissen, das wir von Gott in diesem Leben haben können, besteht darin, zu wissen, daß er über allem ist, was wir von ihm denken.«[1]

DRITTES BUCH

DAS ENTSTEHEN DES SEINS

Der »Anfang«

WIR WISSEN, WARUM WIR UNS ZUnächst über die Lehre von Gott verbreitet haben.[1] Im weiteren Verlauf unserer Darlegungen wird das noch deutlicher werden. Der Gottesbegriff ist der Mittelpunkt aller Philosophie. Bei Thomas wird das ganz offen zugegeben. In jedem Augenblick und bei jedem entscheidenden Satz seines Systems werden wir auf das zurückgreifen, was wir im Namen des Thomas über die Erste Ursache gesagt haben. Wir haben gesagt: die Namen, die wir Gott geben, sind Namen der Geschöpfe; die Bedingungen, die wir auf Gott anwenden, bezeichnen in Wahrheit nur die obersten Bedingungen des Geschaffenen, das heißt jene Bedingungen, die seine Abhängigkeit von dem obersten Unbedingten begründen; es ist also ganz selbstverständlich, daß wir an jedem entscheidenden Punkt der Lehre, da, wo wir auf den letzten Grund eines Problems stoßen, hierauf zurückkommen müssen als auf das Band, das alle Halme der Garbe zusammenhält, und dessen Wirkung man verspüren muß, wenn man das eine oder das andere in Gang bringt.

Es ist jedoch klar, daß diese Tätigkeit sich vor allem an dem Anfangspunkt bemerkbar macht; darum ist das Problem der Ableitung des Seins dasjenige, an dem die im Kapitel über Gott hervorgehobenen Grundgedanken uns ihre Fruchtbarkeit beweisen. Wenn wir von der Erschaffung[2] der Dinge handeln, handeln wir auch über Gott, denn es wird die Beziehung aufzuzeigen sein, in welcher alles Geschaffene — das Sein — zu dem obersten, es begründenden Prinzip steht. Umgekehrt haben wir, als wir Gott betrach-

teten, schon das Weltganze und seine Ursprünge gekennzeichnet, denn einzig und allein durch dieses und in den von ihm uns dargebotenen Formen war die Erste Ursache erreichbar. Wir verschieben also bloß den Gesichtspunkt, und zwar um Begriffe zu erklären, die dem menschlichen Geist immer große Mühe gemacht haben.

Aristoteles, den der heilige Thomas hier wie sonst auf seinem Wege findet, hat für das Weltganze keinen Anfang gesucht. Für ihn war die Natur verurteilt zu einem ewigen Wiederanfangen; er glaubte an die Unendlichkeit der Dauer nach vorwärts und rückwärts. In jedem Augenblick ist ein andrer Augenblick vorausgesetzt; in jedem Zustand ein andrer Zustand; in jedem Umsturz der gesamten Ordnung ein andrer. Ein Anfang ist nur zu begreifen, wenn es sich um ein Relatives, und zwar gegenüber einem andern Relativen handelt: er ist ein innerweltliches Ereignis. Die Welt als ganze aber kann nicht *anfangen:* sie *ist;* ihre Entwicklung hat nicht den Charakter eines gradlinigen Übergangs von einem Punkt zum andern, sondern vielmehr den eines dauernden *Kreislaufs*. Das ist die Auffassung des Aristoteles. Diese Auffassung entband ihn aber nach seiner eigenen Aussage nicht von der Notwendigkeit, für das Weltganze als solches einen *Ursprung* anzunehmen. Die Zeit an sich erklärt nichts, denn die Zeit an sich ist nicht Ursache, sondern *Maß*. Wenn man von einem Ding sagt, daß es soundso viele Jahre besteht, hat man es in keiner Weise erklärt, man hat im Gegenteil für die Erklärung noch eine neue Forderung aufgestellt; denn nun ist nicht mehr bloß die Substanz des Seins, sondern auch die ihm zugesprochene Dauer zu begründen. Wenn man also von der Welt sagt, daß sie von Ewigkeit her datiert oder überhaupt nicht datiert, so for-

dert man damit eine Erklärung der Welt, die dieser Tatsache Rechnung trägt und eben die Welt in ihrer ganzen Fülle zu erklären vermag.

Man hat behauptet, Aristoteles fordere die erste Ursache nur mit Rücksicht auf die Bewegung (und zwar eine durch das Streben hervorgerufene Bewegung), nicht aber als hinreichenden Grund für das Sein. Über den ersten Teil dieser Behauptung, der sich auf Gott als Ziel bezieht, haben wir uns bereits ausgesprochen. Zu dem zweiten müssen wir in gleicher Weise sagen, daß wir die gegebene Erklärung nicht annehmen. Thomas hat es mit Nachdruck betont: das Ganze der Aristotelischen Metaphysik und sein Vorgehn selbst stellen sich einer derartigen Auffassung entgegen. Am Ende des sechsten Buches dieses Werkes, so wie wir es heute besitzen,[1] bestimmt Aristoteles als ersten Gegenstand der philosophischen Erkenntnis das Sein als solches und seine Ursachen. Am Anfang des vierten Buches sagt er dasselbe. Es gibt also für ihn Ursachen des Seins als solchen und nicht bloß Ursachen der Veränderungen und Erscheinungen. Im zweiten Buch, wo er von den ewigen Dingen spricht, so wie sie in seiner Philosophie enthalten sind, erklärt er, daß sie, so ewig sie auch sein mögen, nichtsdestoweniger ihre Prinzipien haben, und daß diese Prinzipien ihr Sein begründen, um die Wahrheit der Aussagen unsrer Wissenschaft über sie zu begründen. Denn, sagt er, es besteht ein Verhältnis zwischen der Wahrheit und dem Sein, und das, was die Wahrheit unsrer Aussagen über die ewigen Dinge begründet, muß auch das Sein dieser Dinge begründen.[2] An derselben Stelle – im dritten Kapitel – stellt Aristoteles die Prinzipien auf, die Thomas in dem vierten Weg angewandt hat, daß es nämlich einen Höchstgrad des Seins wie einen Höchst-

grad des Wahren gibt, und daß dasjenige, was diesen Höchstgrad in sich verwirklicht, für ein anderes sowohl Wahrheits-, wie Seinsgrund ist. Daß Aristoteles in der Mehrzahl spricht, da er das fragliche Sein noch nicht bestimmt hat, und daß er später in einem Werke, von dem jederman weiß, daß es unvollständig ist, über einen Punkt hinwegzugehn scheint, der nach unsrer Meinung von der höchsten Bedeutung ist, darf uns nicht über Gebühr erstaunen.

Wie dem auch sei: die Erklärung oder der »Grund« der Welt steht für Aristoteles in Frage, nicht ihr Anfang. Kant nimmt den Gedanken in der Kritik der reinen Vernunft auf, wo er von dem »transzendentalen Grunde der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt« redet und hinzufügt, das »unbedingt notwendige Dasein« eines solchen »intelligiblen Grundes der Erscheinungen« sei »der unbegrenzten Zufälligkeit der ersteren (das ist der Erscheinungen) und darum auch dem nirgend geendigten Regressus in der Reihe empirischer Bedingungen gar nicht entgegen«.[1]

Es wird manchen Leser erstaunen — aber es muß gesagt werden, denn es ehrt Thomas als Philosophen —: Thomas hat das Problem genau so gesehn.

Was ihn von Aristoteles trennt, ist allein eine *Tatsachenfrage*, die nur im Lichte des Glaubens zu entscheiden ist. Als Philosoph findet man sich nach seiner Meinung vollkommen ab mit dem, was man in uneigentlicher Weise *die Ewigkeit der Welt* genannt hat; es ist in Wahrheit nichts andres als die Unbestimmtheit ihrer Dauer, die Verneinung jedes, auf sie als Ganzes anwendbaren Maßes; besser gesagt: man lehnt es ab, diese Dauer als ein Ganzes, als einen Übergang zwischen zwei festen Endpunkten anzusehn und gibt ihr dafür den Charakter des Kreises, bei dem es keinen Sinn mehr hat, einen Anfang und

ein Ende anzunehmen. Dieser berühmte Satz, den Thomas siebenmal aufnimmt — und jedesmal mit großer Entschiedenheit gegen die, die dagegen »murren« — ist einer jener Sätze, in denen der geniale Geist des Thomas seinen Scharfsinn am schönsten offenbart. Viele Scholastiker, ja hervorragende Thomisten, haben sich nicht damit abfinden können; einige haben ihn überhaupt abgelehnt; andre haben feine Unterscheidungen versucht, wo es einfach darauf ankommt zu verstehn. Warum, sagt Thomas, soll die Welt angefangen haben? Es beweisen wollen ist eine Wette. Es gibt zwei Arten von Beweis: den Beweis a priori aus den *Ursachen* und den Beweis a posteriori aus den *Wirkungen*. Von dem zweiten kann hier keine Rede sein, denn außerhalb des Weltganzen gibt es nichts; es kann daher nichts als dessen Wirkung bezeichnet werden.[1] Der Beweis a priori aber könnte entweder davon ausgehn, daß die Wesenheit der Dinge der Ewigkeit widerspricht oder aber, daß deren Wirkursache nur eine zeitliche Schöpfung hervorbringen kann. Was läßt sich nun aus der Wesenheit oder der Natur der Dinge erschließen, wenn man die Gesamtheit der Wesenheiten betrachtet? Wie immer man sich die Struktur der Welt denken mag, dieser Gedanke an sich schließt keinerlei *teilhafte* Dauer ein. Die Welt kann, was sie ist, ein Jahr, hundert Jahre oder unendlich viele Jahre sein; oder wenn man sagt, daß in dem Begriff des Weltalls ein gegebenes Nacheinander von Ereignissen eingeschlossen ist, so kann dieses Nacheinander einmal, tausendmal oder ungezählte Male wiederholt werden. Die Wesenheit ist zeitlos, und der Allgemeinbegriff, der sie ausdrückt, besteht sozusagen immer und überall, das heißt, er hat keine besondere Beziehung zu irgendeinem zeitlichen oder räumlichen Maße.

ST. MARY'S COLLEGE LIBRARY CALIFORNIA

Was nun die Wirkursache angeht, so sind wir hier insofern bereits festgelegt, als wir gefunden haben, daß diese Ursache Gott ist, der allmächtige und ewige, durch geistiges Erkennen und durch den Willen handelnde Gott. Was von dieser Ursache gewirkt werden kann, wissen wir auch: alles, was keinen Widerspruch in sich enthält; es kommt also hier genau dasselbe heraus wie oben.

Der einzige Grund, auf den wir uns hier berufen könnten, wäre der uns bekannte Wille Gottes. Nun kennen wir diesen Willen Gottes nur dann, wenn es Gott gefällt, ihn uns zu offenbaren. Durch die Offenbarung ist hier die Tatsache wirklich erreichbar; wir *glauben*, daß die Welt einen Anfang gehabt hat; doch glauben ist nicht wissen; die Tatsachenfrage ist nicht die Rechtsfrage; diese allein kann aber der Gegenstand eines Beweises sein.[1]

Diejenigen, welche einen Anfang der Welt erschließen zu können geglaubt haben, haben einen Anfang im Verlauf einer Tätigkeit (so wie ihn uns jetzt das Leben der Natur zeigt) mit jenem *ersten* Anfang verwechselt, der in alleiniger Abhängigkeit von der transzendenten Ursache steht. Sie haben den tiefen Unterschied dieser beiden Fälle nicht gesehn, und auch nicht das Besondere, das der Fall der Schöpfung darstellt. Sie gleichen dem Kinde, von dem Rabbi Moses spricht, das nicht glauben wollte, daß ein Kind geboren wird, nachdem es neun Monate im Schoß seiner Mutter gelebt hat, und zwar deshalb, weil man ohne zu atmen, zu essen und sich zu entleeren, nicht einen einzigen Tag leben kann, vielweniger so lange Zeit.[2]

Was vor unsern Augen entsteht, ist in eine Ordnung des Nacheinander einbezogen, in die in gleicher Weise seine Ursache hineingehört; daraus folgt, daß

sein Werden durch die Zeit gemessen wird, und daß es nur *in einem gegebenen Augenblick* entstehen kann. Wenn man diesen Augenblick zu bestimmen sich weigerte, so würde man ihm jede Möglichkeit des Seins verweigern. Wenn es aber um das Weltall als Ganzes geht, liegt die Sache anders. Dem Ganzen geht — auf Grund unsrer Annahme — nichts voran; es setzt nichts voraus; es ist in keine Ordnung einbezogen. Wenn man hier behauptete, es müsse in einem gegebenen Augenblick entstehn, so würde man etwas in sich Unverständliches behaupten, da vor dem ersten Gegebenen, dessen Bedingtheit das Problem ausmacht, nichts gegeben ist. Wir setzen, um das Leben der Welt einzureihen, in unsrer Vorstellung eine unendliche Dauer voraus, eine Art unermeßlicher Linie, auf der wir dann einen Punkt annehmen, der den Augenblick der Schöpfung darstellt. Allein das ist nur eine leere Vorstellung. Die Dauer einer Sache geht dieser Sache selbst nicht voran, und wenn diese Sache *das Weltall* ist, so gibt es außerhalb seiner keine Dauer, und folglich auch nicht vor ihm. Man wird nun sagen: es gibt die Ewigkeit; aber Thomas hat gezeigt, daß die Ewigkeit nicht so sehr eine Dauer als vielmehr die Abwesenheit von Dauer ist, da sie den *Besitz des Seins in der Unteilbarkeit* bedeutet.[1] Die Ewigkeit ist nicht eine Ausdehnung, auf der man die Zeit in der Weise ansetzen könnte, daß der erste Angenblick der Zeit einer der Augenblicke der Ewigkeit wäre. Die Ewigkeit ist ein transzendentes Maß, das heißt das Maß eines Seins, das kein Maß hat; wir freilich erfassen es unter diesem besondern Gesichtspunkt, und wir kennzeichnen es als ewig, einfach weil wir sagen wollen, daß es außerhalb der Zeit steht, und keine Beziehung zu ihr hat, daß aber wohl die Zeit zur

Ewigkeit als zu ihrer Ursache eine Beziehung hat. Wir verstehn daher, daß, wenn Gott — als Ursache der Welt — außerhalb der Zeit steht, wenn er die Zeit schafft, indem er diese Welt schafft, die von der Zeit gemessen wird, und zwar die Zeit logisch später, nicht früher als die Welt schafft — wir verstehn, daß alle Gründe, die beweisen wollen, daß das Weltall aus seiner Ursache *in einem bestimmten Augenblick* entstehen müsse, notwendig trügerisch sind. Wirklich alle; denn alle wollen stillschweigend oder ausdrücklich *einen Augenblick finden, in dem das Weltall anfängt*. Das kann nicht zum Ziel führen. Selbst wenn man — wie wir Christen — eine endliche Zeit annimmt, so muß man sagen, nicht daß die Welt in einem gegebenen Augenblick angefangen hat, sondern *daß Gott der Welt einen ersten Augenblick gegeben hat*, und das ist nicht dasselbe.

Einige folgern nun also: jede Ursache geht ihrer Wirkung voran; nun ist Gott die Ursache der Welt; also geht Gott der Welt voran. Wenn nun etwas immer ist, so kann ihm nichts vorangehn; also darf man nicht sagen, die Welt sei immer gewesen; genau so wenig wie man sagen darf, sie habe Gott nicht zur Ursache. Allein dieser Schluß ist nichtig. Es ist nicht notwendig, daß Gott seiner Wirkung in der Dauer vorangeht, sondern allein in der Ordnung der Abhängigkeiten des Seins.[1] Ja, es ist nicht allein nicht notwendig, sondern es ist streng genommen sogar unmöglich; denn Gott steht außerhalb eines jeden Nacheinander: er kann weder vorangehn noch nachfolgen; ihm gegenüber haben diese Worte gar keinen Sinn. Gott ist, und das Weltall — mit seinem Nacheinander, seinem Werden und darum auch mit seiner Zeit — ist von ihm abhängig. Die Zeit wird sein, wie Gott es will: endlich oder unendlich, das macht keinen Un-

terschied; Gott selbst aber ist seinem Werk in keiner Weise unterworfen; er ist also nicht in der Zeit; er geht ihr also nicht in dem Sinn, wie es der Einwurf meint, voran.

Daß die Ursache der Wirkung vorangehe, ist übrigens nur dann notwendig, wenn die betreffende Wirkung das Ergebnis eines von der Zeit gemessenen Werdens ist. In diesem Falle steht für uns tatsächlich die Ursache an dem Anfang, das Ergebnis an dem Ende des von der Tätigkeit ausgefüllten Zeitraums. Das Weltall aber kommt nicht zum Sein mit Hilfe eines derartigen Werdens; denn das Werden setzt ein Ding voraus, das sich umformt, es gibt aber kein Ding vor dem allgemeinen »Behälter« aller Dinge.[1] Bloß die vom Relativen genährte Vorstellung, die sich zum Absoluten nicht zu erheben vermag, kann dem *schöpferischen Entstehn* die Form eines *Werdens* geben. In Wahrheit ist dieses Entstehn eine reine Beziehung;[2] von dieser Beziehung aber gilt, daß sie nicht notwendig einen Anfang hat.[3]

Man sagt ferner: Wenn die Welt immer gewesen ist, so ist dem Tag, an dem wir leben, eine unendliche Zahl von Tagen vorangegangen; nun läßt sich das Unendliche nicht durchschreiten; man hat also gar nicht bis zu dem Augenblick kommen können, an dem wir sind. Und selbst wenn man bis dahin gekommen wäre, so könnte man nicht weiterkommen, ohne zu dem Unendlichen etwas hinzuzufügen; das aber ist widersinnig. So ließe sich eine Menge von Beweisgründen zusammenstellen; aber alle würden in gleicher Weise fehl gehn, nämlich durch eine Vorwegnahme des zu Beweisenden *(petitio principii)*. Wenn man das Weltall in Bewegung setzt, um die Vergangenheit zu durchschreiten, und sich fragt, ob es bis hierher hat kommen können oder nicht, oder

ob es weiter fortschreiten kann, so schließt man schon in diese Schlußfolgerung die Verneinung der bestrittenen Annahme ein. Wer mit dieser Annahme sagt, daß die Vergangenheit unendlich ist, der sagt zugleich, daß es keinen Ausgangspunkt des Gesamtlebens gibt, keine Ingangsetzung der Welt und folglich auch kein »Durchschreiten« und keinen »Übergang«. Ein Übergang versteht sich von einem Punkt zu einem andern; wenn die Vergangenheit unendlich ist, so gibt es einen äußersten Punkt nur bei uns, nicht aber nach rückwärts in der Richtung eines nur vorgestellten Anfangs. Wenn man also von einem Durchschreiten der Vergangenheit oder von einer Hinzufügung zur Vergangenheit spricht, so läßt sich das nur in zweifacher Weise verstehn: Entweder folgt man dem Lauf der Zeit von irgendeinem Augenblick an bis zum gegenwärtigen Augenblick, oder aber man geht von diesem gegenwärtigen Augenblick aus in die Vergangenheit zurück. In dem ersten Fall haben wir einen begrenzten Zeitraum vor uns, der durchschritten und verlängert werden kann, so groß er auch sein mag; im zweiten Fall haben wir ein Unendliches, Undurchschreitbares und Unvermehrbares; aber wir haben nichts, was in irgendeiner Weise ungereimt wäre.[1]

Die Täuschung besteht hier darin, daß der Gegner dieser Anschauung bei den Worten: das Zurückgehn in die Vergangenheit geht in das Unendliche, mit diesem »Unendlichen« einen Endpunkt bezeichnet, einen wirklichen Endpunkt, den der Blick erreichen will, wenn er ihn auch in einer unermeßlichen Entfernung ansetzt. In diesem Fall liegen natürlich die angegebenen Ungereimtheiten vor, und die Annahme ist widerspruchsvoll. Allein das will man ja gar nicht sagen. Die Worte »bis zum Unendlichen« be-

zeichnen keinen Endpunkt, sondern einen Zustand des Zurückgehns selbst; sie haben den Wert eines Umstandswortes, und die Zweideutigkeit fiele weg, wenn man sagte: das Zurückgehn kann »unendlich« fortgehn, wenngleich es nach unsrer Annahme nicht auf einen angeblichen, im Unendlichen liegenden Punkt gehn kann, denn dieses »liegen« würde ja zugleich ein »nichtliegen« bedeuten, da es in dem Unendlichen als solchen keine Lage gibt.

Zu dieser ersten Täuschung kommt noch eine zweite. Sie besteht darin, daß man das Unendliche als ein Ganzes ansieht, das man sich durch die unmögliche Zusammenzählung der vergangenen Tage gebildet denkt, als wenn nicht jede Zusammenzählung von einer ersten Einheit ausgehen müßte, und als wenn nicht der Unterstellung einer solchen bestehenden Einheit – bei der Annahme der unendlichen Zeit – eben jene falsche, oben gekennzeichnete Auffassung des Unendlichen zugrunde läge. Nein, das Unendliche ist kein Ganzes, sondern das Gegenteil eines Ganzen, wie Aristoteles gezeigt hat. *Das Unendliche* ist unbestimmt; es hat den Charakter einer formlosen Materie; *das Ganze* dagegen schließt Bestimmtheit ein. Es ist daher ein Widerspruch, wenn man von einer unendlichen Zeit spricht und sie wie ein Ganzes ansieht.[1]

Infolgedessen kann die Unendlichkeit der Zeit auch nicht »gezählt« werden; alle mathematischen Beweise, die man gegen die unendliche Zahl einwendet, vermögen daher nichts gegen sie. Die Zahl ist die Synthese des Vielfachen und des Einen. Weit entfernt nun, daß es in der unendlichen Zeit eine Einheit der totalen Zusammensetzung gäbe, gibt es in ihr überhaupt keine Einheit, es sei denn, daß unser Geist sie ihr verleihe. Außerhalb der Seele

ist, wenn man nur das bloße Sein betrachtet, die Zeit reine Vielheit – ohne Einheit selbst einer bloß berührenden Zusammensetzung, da niemals zwei Augenblicke zusammen bestehn. *Wir* sind es, die die Einheit der Stunde, des Tages, des Jahres, des Jahrhunderts schaffen, indem wir durch die Erinnerung »festlegen«, was aus sich nur eine ewige Bewegung ist. In dem Maße, in dem wir diese Einheit schaffen, vermag sie – wie wir eben gesagt haben – nur eine begrenzte Vielheit zu umfassen, denn umfassen bedeutet ja einschließen, begrenzen, bestimmen, und das alles widerspricht schon durch seine Begriffsbestimmung dem Unendlichen. Da aber außer uns die Vielheit der Zeit ohne Verbindung ist, so ist es nicht möglich, ihr Grenzen zu setzen. In Wahrheit existiert diese Vielheit als solche nicht: es bestehn bloß ihre aufeinanderfolgenden Punkte in stetem Fluß. Darum hat auch der heilige Thomas sich nicht gescheut, mit Aristoteles zu sagen, daß außerhalb der Seele die Zeit eigentlich nur keimhaft und unvollkommen bestehe, nämlich in den aufeinanderfolgenden Punkten, nicht aber in ihrer eigenen Form, die Ausdehnung und Zahl ist.[1] Noch viel weniger darf man die ganze Ausdehnung der als unendlich angenommenen Vergangenheit für ein vollendetes, erworbenes Ganzes halten, gegenüber dem man sich fragen könnte, ob man es in Wirklichkeit hat gewinnen können, oder ob man zu ihm etwas hinzufügen kann. Es ist die Folge einer falschen Vorstellung, wenn man in der Annahme von der »Zahl« der vergangenen Tage, von dem »Ganzen« der verflossenen Jahrhunderte redet. Diese Ganzheiten sind nur, insoweit wir sie schaffen; wir aber schaffen sie immer begrenzt. Sie kommen also gar nicht in Frage, wenn es um die Annahme der Unmöglichkeit eines tatsächlich Unendlichen geht.

Was nun die unendliche Entfernung des Ausgangspunktes der Dinge anlangt, die den ausdrücklich oder stillschweigend angenommenen Grund einer Menge von Beweisgängen darstellt, die sich für sehr gewichtig halten, so muß man auch hier über eine leere Vorstellung hinausgehn. Diesen Ausgangspunkt gibt es nicht; wir können ihm daher weder nah noch fern sein. Der Punkt der Dauer, an dem wir stehn, ist in bezug auf das bloß vorgestellte Ganze *irgendeiner*. Es ist mit ihm genau so wie mit dem Punkt, den man in der Mathematik auf einer unendlichen Linie annimmt. Jeder Geometer weiß, daß ein solcher Punkt keine *Lage* hat. Um ihm eine zu geben, muß man ihn in Beziehnng zu einem andern Punkt der Geraden setzen, sonst ist er irgendeiner, und er ist in Wirklichkeit weder hier noch dort.

So steht es mit der *Gegenwart* bei der Annahme der Unendlichkeit. Wenn man sie mit einem Datum der Vergangenheit oder der Zukunft vergleicht, so kann man sagen, daß sie diesem nah oder fern ist, daß sie sich von ihm entfernt oder ihm annähert; wenn man dagegen keinen Punkt bezeichnet und von dem »Ganzen« spricht, so hat die Gegenwart — zwischen zwei unendlichen Endpunkten sich verlierend — keinerlei Beziehung mehr. Sie entfernt sich nicht von einem Anfang; sie nähert sich nicht einem Ziel. Anfang und Ende sind überall, jeder Augenblick ist Anfang und Ende. Wenn man sich zur Vergangenheit hinwendet, so hat man ein Unendliches vor sich; wenn man sich der Zukunft zukehrt, fängt ein andres Unendliches an. Das war immer so und wird immer so sein. Wir sind in Hinsicht auf die ewige Dauer weder weiter voran als vor zehntausend Jahrhunderten, noch weiter zurück als nach zehntausend Jahrhunderten.

Wenn man findet, daß diese Auffassung seltsam ist, daß sie die Bewegung der Wesen auf die Unbewegtheit zurückführt, so beachte man doch, daß sie in Hinsicht auf die Zukunft wenigstens sich uns aufzwingt. Die Zeiten dürfen nicht endigen; es gibt keinen jüngsten Tag oder jedenfalls kein letztes seinshaftes Geschehn: man kann also nicht sagen, daß das Weltall auf einen Endpunkt sich hinbewege, und doch bewegt es sich fort. So kommt auch bei der Annahme von der unendlichen Vergangenheit das Weltall nicht von einem Ausgangspunkt her, und doch bewegt es sich. Es gibt ein wirkliches Nacheinander in den Jahren, Tagen und Stunden; ein *Nacheinander* besagt einfach, daß eins hinter dem andern kommt; es setzt nur die aneinanderstoßenden Punkte ins Spiel, ohne etwas über ihre Beziehung zum Ganzen auszusagen. Es ist möglich, daß diese Beziehung endlich ist, möglich auch, daß sie unermeßlich ist. Dann aber müßte man – der Gedanke ist von erdrückender Größe – das Leben des Weltalls wie einen unaufhörlichen Fluß aufeinanderfolgender, im Schoße einer Art von ewiger Unbewegtheit sich bewegender Teile auffassen. Bewegtheit von Teil zu Teil; Unbewegtheit bei dem unbegrenzten Unendlichen: das wäre das Gesetz der so verstandenen Dauer. Dieselbe *Gegenwart*, aber immer sich ändernd, bliebe dem schwindelnden Sturz zum Trotz in einer immerwährenden Mitte, und in aller Strenge würde das Wort Platos gelten, mit dem er die uns messende Zeit bestimmt als »das bewegte Bild der unbewegten Ewigkeit.«

Nur fürchte man nicht – wie dies manche tun – hier der ersten Ursache etwas von dem zu nehmen, was ihr zukommt. Wir haben gesehn, daß eine ewige Welt Gott nicht weniger, sondern noch mehr for-

dert.[1] Der Welt eine unendliche Dauer verleihen, heißt in keiner Weise sie Gott an Dauer gleichstellen. Es gibt in zweifacher Weise ein Unendliches, und die unendliche Dauer der Welt wäre das gerade Gegenteil dessen, was wir die unendliche Dauer Gottes nennen. Unendlich bedeutet so viel wie ohne Grenzen. Nun kann etwas auf zweifache Weise ohne Grenzen sein: es kann der Grenzen entbehren, die von der Natur gefordert sind, wie etwa die Linie, die der Mathematiker zieht, ohne ihr eine bestimmte Ausdehnung zu geben; oder aber es kann eine Natur haben, deren Begriff selbst einer Grenze widerspricht. In dem letzteren Sinne ist die Unendlichkeit eine Vollkommenheit, im ersteren dagegen eine Unvollkommenheit. So liegt es aber — bei unsrer Annahme — im Fall der Welt. Ihre unendliche Dauer wäre so wenig eine Vollkommenheit, daß gerade die Unbestimmtheit einer solchen Dauer einer der Beweisgründe ist, den man gegen sie ins Feld führt. Wie sollte man das Unbestimmte verwirklichen können, fragt man. Nun ist eine Dauer ohne Grenzen die Unbestimmtheit selbst. Dieser Grund ist weit entfernt davon zu beweisen, was er beweisen sollte; denn man wird darauf antworten, daß das Unbestimmte der Verwirklichung genau in dem Maß seiner Unbestimmtheit widerspricht; daß dagegen, wenn etwas an ihm bestimmt ist, dieses Etwas in dem Maß und in der Form seiner Bestimmtheit verwirklicht werden kann, und so ist es mit der Vergangenheit. Die unendliche Vergangenheit ist in ihrer Ganzheit unbestimmt, und gerade mit Rücksicht darauf haben wir gesagt, daß sie keine *Ganzheit* hat; sie ist dagegen bestimmt in einem jeden ihrer aufeinanderfolgenden Teile, denn ihre Bestimmtheit in dieser Beziehung ist die des Bewegten selbst in einem jeden

seiner Zustände:[1] in ihrem Nacheinander läßt sie sich also verwirklichen, nicht dagegen in ihrer Ganzheit. Allein wer will sie denn anders bestehn lassen? Sie besteht ja nach ihrer Natur, deren Gesetz es ist, *immer nur einen einzigen Zustand ihres Seins zu besitzen*, immer nur sich dadurch zu verwirklichen, daß sie untergeht, auf der einen Seite zu wachsen, indem sie auf der andern Seite abnimmt, nur zu leben – wenn man so sagen darf – von einem immerwährenden Tod. Immer bleibt der Untersatz des Beweises unversehrt. Das Unendliche der Quantität – mag es sich um Ausdehnung, Zahl oder Dauer handeln – ist das Unbestimmte und infolgedessen die Unvollkommenheit selbst. Die Ewigkeit Gottes dagegen ist die reine Vollkommenheit. Der absolute Besitz seines Lebens in einer Fülle, die weder Vergangenheit, noch Gegenwart, noch Zukunft teilt: das ist in Gott die Ewigkeit. Der Wiederanfang – ohne Ende und gleichsam ohne Ziel – der gleichen Wege in einer nutzlosen und formlosen Vielheit: das wäre für das Leben der Welt die Unendlichkeit.[2]

Man muß sich also, wenn man in der Philosophie von Schöpfung redet, hüten, in den Begriff der Schöpfung die Notwendigkeit einer »Neuheit der Welt« einschließen zu wollen. Philosophen, die an die Ewigkeit der Bewegung geglaubt haben, haben das Wort »Schöpfung« nicht abgelehnt, weil sie damit die *Abhängigkeit des Ganzen und des Alls* von dem allgemeinen Ursprung des Seins haben ausdrükken wollen.[3] Nur in der Theologie schließt das Wort Schöpfung ein Anfangen ein, anstatt daß man einfach von einem Ursprunge redete. Übrigens muß man selbst bei dieser Hypothese, die für uns die wahre ist, die Begriffe genau feststellen. Der heilige Thomas tut dies mit einer unbeirrten Sorgfalt.

Die Schöpfung

Der Begriff Schöpfung drückt eine auf das ganze Sein sich erstreckende Tätigkeit aus; »das ganze Sein« bedeutet hier sowohl das Weltganze in Hinsicht auf seinen ersten Ursprung, als auch jenes einzelne Sein, wenn es in Hinsicht auf alles, was in ihm ist, gefaßt wird. Wenn man die Frage nach dem Ursprung stellt, so ist nicht allein die Entstehung dieser oder jener besonderen Wirkung aus dieser oder jener besonderen Ursache zu betrachten, sondern auch die Entstehung des ganzen Seins aus seiner ersten und allgemeinen Quelle.[1] Diese letztere Ursächlichkeit bezeichnen wir mit dem Wort Schöpfung, mit dem wir auf Grund des Glaubens auch noch den Begriff des Neu-Anfangens verbinden, wenn auch dieser, wie wir gesehn haben, zu-fällig ist. Wie nun eine einzelne Wirkung nicht als ihrer Ursache vorangehend gedacht werden kann, so kann auch die allgemeine Wirkung, welche das Sein darstellt, in keiner Hinsicht als vor der höchsten Ursache daseiend gedacht werden. Den Ausgangspunkt des teilweisen Werdens bildet das Entbehren (das Beraubtsein) irgendeiner Beschaffenheit oder Natur; dem entspricht, wenn es sich um das Ganze handelt, ein *völliges* Entbehren, eine völlige Beraubtheit, ein totaler Mangel, das heißt das Nichts. Darum sagen wir: die Welt ist *aus Nichts gemacht* worden. Wenn wir uns aber so ausdrücken, geben wir uns keineswegs der Täuschung hin, als ob das Nichts nun doch etwas wie der unendlich verdünnte Stoff des göttlichen Werkes wäre; sondern die Worte »aus Nichts gemacht«, wollen jeden »Stoff« leugnen und einfach sagen, daß der »Ausgangspunkt« der Schöpfung eben das Nichts ist und nicht ein früherer Zustand des Seins, den das höchste

handelnde Prinzip nur verändert hätte, so wie es Anaxagoras, Plato und die meisten alten Philosophen von ihren »Weltbildnern« behaupteten.[1]

Allein es ist zu beachten, daß unsre Ausdrucksweise und unsre Begriffe auch dann, wenn wir sagen: der Ausgangspunkt des Weltganzen ist das Nichts, noch immer anthropomorphistisch bleiben. Wir bezeichnen ja noch immer das erste Entstehn des Seins nach Art eines Werdens, einer Veränderung, eines Nacheinander, einer Bewegung, eines Übergangs vom Nichts zum Sein. Es ist klar, daß diese Auffassung falsch ist, wenn man die unendliche Zeit annimmt; aber sie ist genau so falsch, wenn man an eine endliche Zeit glaubt. Eine Schöpfung kann schon darum in keiner Weise eine Veränderung oder ein Werden sein, weil eine Veränderung immer zwei Endpunkte und jedes Werden einen Träger erfordert. Nun gibt es hier keinen Träger, da das hier in Frage stehende Werden das ganze Sein einschließt und außerhalb des Seins eben nichts ist. Ebensowenig gibt es einen Ausgangspunkt, und nur die Vorstellung, die unter der Hand das Nichts verwirklicht, drängt ihm eine solche Rolle auf. Alles, was man von einer solchen Tätigkeit sagen kann, ist dies, daß, wenn so einmal unterdrückt ist, was ihre positive Wirklichkeit ausmachen sollte, von ihr nichts mehr bleibt als eine reine Beziehung.

Erinnern wir uns an die allgemeine Lehre von der Tätigkeit.[2] Die Tätigkeit setzt in dem Tätigen einzig und allein das Sein dieses Tätigen voraus, das wir erfassen in seiner Beziehung zu der Wirkung, die aus ihm hervorgeht; in dem Empfangenden setzt sie das Werden der Wirkung voraus, die in ihrer Beziehung zum Tätigen erfaßt wird. Da, wo es kein Werden mehr gibt, wo es keine Beziehung vom Tä-

tigen zum Empfangenden mehr gibt — es ist ja ausgemacht, daß von Gott zu dem Geschöpf hin keine Beziehung besteht —, kann also auf der Seite Gottes nur Gott noch bleiben und nichts andres, auf der Seite der Wirkung das Sein dieser Wirkung selbst, das heißt das Weltganze und seine Beziehung zu Gott als seiner Quelle.

So entmutigend diese Auffassung auch sein mag, sie drängt sich uns offensichtlich auf, wenn wir uns darüber klar werden, was ein *absoluter Anfang* überhaupt ist. Ein derartiger Anfang kann nicht eigentlich eine hinzukommende *Veränderung*, ein *Nacheinander* von Zuständen, ein *Übergang* vom Nichts zum Sein genannt werden. Unser Geist allein vollzieht einen solchen Übergang, wenn er versucht, sich das Unvorstellbare vorzustellen. Da er sich das Nichtsein absolut nicht anders als in den Formen des Seins vorzustellen vermag, so stellt er sich zuerst das Nichts vor und läßt dann an seine Stellle das Sein treten. Oder er sagt etwa: Erstens, die Welt ist nicht; zweitens, die Welt ist, aber er sieht nicht, daß dieses »erstens«, das er sich vorstellt, eben keinerlei Bestand hat; es könnte ihn nur haben, wenn es sich um ein relatives Nicht-Sein handelte, das auf einer wirklichen Möglichkeit ruht. Das absolute Nichts aber kann absolut nicht vorangehn, und es gibt also hier keinen »Übergang«, kein »Vorangehn«, es wäre denn durch das bloß vorgestellte Nichts, von dem man hier als einer bestehenden Wirklichkeit spricht.[1]

Es ist also zu sagen, daß die Schöpfung in keiner Weise eine Veränderung ist, sondern als *die Abhängigkeit des geschaffenen Seins selbst von dem es begründenden Prinzip* bestimmt werden muß, so daß sie also nicht unter die Kategorie Tätigkeit oder Leiden, sondern unter die Kategorie *Beziehung* gehört.[2]

Das ist der Grund, weshalb wir jeden Versuch eines Beweises für einen Anfang des Weltganzen als eine Spielerei erklärt haben; denn warum sollte eine Beziehung zum ewigen Gott nicht selbst ewig sein? Auf Grund der vorangehenden Darlegung müssen wir sogar sagen, daß die Schöpfung, wenn sie wie eine zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf erfolgende Handlung aufgefaßt wird, in Wirklichkeit später ist als das Geschöpf, da ja jede Beziehung später ist als ihr Träger. Einzig und allein insofern die Schöpfung Gott als Prinzip ausdrückt, kann sie als logisch dem Sein der Welt vorangehend angesehn werden; aber unter diesem Gesichtspunkt ist sie sozusagen nicht mehr sie selbst. Ihrer eigentlichen Wirklichkeit nach ist sie eine Beziehung des Geschaffenen; sie ist also später als dieses, dergestalt, daß der Satz: die Welt ist geschaffen worden, für uns zweierlei bedeutet: erstens, die Welt ist; zweitens, sie ist abhängig von ihrem Ursprung. Das ist ein neuer Grund für die Behauptung, daß (rein philosophisch gesehn) die Welt keinen Anfang in sich schließt, da die »Schöpfung«, die für uns das Weltall heraufgeführt hat, in Wahrheit nur eine »Beschaffenheit« der Welt und darum später als ihr Sein ist.[1]

Man muß sich die Welt in ursächlicher Beziehung zu Gott so denken, daß diese Beziehung weder irgendeine Dauer noch irgendein Maß hat, da im Gegenteil jede Dauer und jedes Maß des Relativen in dem Gegenstand eingeschlossen ist, den man so mit Gott in transzendente Beziehung setzt. Diese Beziehung ist, da sie Gott selbst zu dem einen Bezugspunkt hat, in dieser Hinsicht genau so unaussprechbar wie Gott selbst; es ist somit von ihr dasselbe zu sagen, was oben von der ersten Bewegung und von der Vorsehung gesagt worden ist.[2] Ihre scheinbare Klarheit kommt nur von un-

sern anthropomorphistischen Begriffen. Die Welt ist; sie wäre nicht ohne Gott: das ist letzthin alles, was wir zu sagen vermögen; denn da wir von dem einen Bezugspunkt nur eine negative Erkenntnis haben, muß auch die Erkenntnis der ganzen Beziehung negativ bleiben. Sie ist — so wie Gott — eine Forderung des Ungenügens der Welt. Nur bedeutet das Postulat der Schöpfung gewissermaßen einen Durchgangspunkt, das Postulat Gottes aber den letzten Punkt, den letzten Halt, den überwirklichen Ring, an dem alles Wirkliche hängt.

—

Die fortgesetzte Schöpfung

Wenn man den Begriff der Schöpfung einmal gründlich erfaßt hat, kann es nicht mehr schwer sein, nach der thomistischen Lehre richtig darzulegen, was man als die »fortgesetzte Schöpfung« hat bezeichnen wollen, während Thomas lieber von der »Erhaltung der Seinswesen« spricht.

Da wir die Schöpfung nach Art eines Werdens bezeichnet haben, das heißt eines Seins *nach* dem Nicht-Sein, so ergibt sich, daß wir, wenn das Sein einmal ist, nicht mehr gut von seinem Geschaffenwerden sprechen können, es sei denn so, wie man von einem Ding sagt, daß es *gemacht ist*, nicht aber, daß es, wenn es einmal fertig ist, *gemacht wird*. Wenn wir die Schöpfung als ein Werden denken, so schließt dieser Gedanke für uns die *Neuheit* der Welt oder — besser gesagt — ihren *Anfang* ein, denn gegenüber einer noch nicht bestehenden Dauer kann nichts neu sein. Die Anhänger der unendlichen Zeit würden anders sprechen, aber sie gehn uns jetzt nichts mehr an. Wir sagen so: die Schöpfung ist — im aktiven Sinn genommen — die Tätigkeit Gottes, durch die er

die Welt aus dem Nichts hervorbringt,—im passiven Sinn genommen — ist sie jener Hervorgang aus dem Nichts und ihrer Ursache, den wir der Welt in ihrem ersten Werden zuschreiben. Wir werden also, wenn wir uns auf den Verlauf der Zeiten beziehn, nicht mehr sagen: Gott »schafft« die Welt, oder die Welt *wird* wirklich »geschaffen«, denn unsere Wesensbestimmung der Worte läßt das nicht mehr zu.[1]

Jedenfalls müssen wir, da das alles nur anthropomorphistische Begriffs- und Ausdrucksweisen sind, durch sie hindurch zum Grund der Dinge vordringen. Die Schöpfung ist in Wahrheit kein Werden, sondern eine Beziehung. Insoweit sie eine Beziehung ist, widerspricht nichts ihrer Fortdauer; ganz im Gegenteil: diese wird gefordert. Die Beziehung muß dauern, so lange ihre Grundlage gegenüber ihrem Bezugspunkt dauert, solange also die Welt dauert.

Wenn es sich um Abhängigkeit handelt, müssen zwei Fälle unterschieden werden, die sich ganz verschieden verhalten und deren vergleichende Untersuchung vorliegende Frage aufklären wird. Jede Wirkung hängt von ihrer Ursache ab; aber genau in der Form und in dem Maße, indem diese eben ihre Ursache ist. Es kann sein, daß etwas Ursache einer Wirkung nur in Hinsicht auf das Werden und nicht unmittelbar in Hinsicht auf ihr Sein ist. So ist der Baumeister Ursache des Hauses in Hinsicht auf sein Werden; er ist aber nicht Ursache für das Sein des Hauses, wenn es einmal gebaut ist. Dieses Sein nämlich hängt dann an der Form des Hauses, die eine Zusammensetzung, eine Ordnungswirkung ist, deren Fortdauer begründet ist in der Naturbeschaffenheit der von dem Baumeister angewandten Stoffe. Wie der Koch die Mahlzeit kocht, indem er die Tätigkeit des Feuers und die Nahrungsmittel zueinander in Beziehung bringt, so

baut der Baumeister das Haus, indem er die Baustoffe, die geeignet sind, die Ordnung, durch die das Haus besteht, aufzunehmen und zu bewahren, zueinander in Beziehung bringt. Von dieser Eignung oder Beschaffenheit hängt also in Wahrheit das Sein des Hauses ab; nur sein Werden hängt von dem Baumeister ab.

Nun liegen die Verhältnisse bei den Naturdingen genau so. Wenn ein tätiges Sein die Ursache einer Wirkung nur insofern ist, als es einen Stoff in eine Form übergehn läßt, ohne daß jedoch diese Form von ihm abhinge, so verursacht es ohne Zweifel ein Werden, aber es ist nicht im eigentlichen und unmittelbaren Sinne Ursache eines Seins; es kann darum aufhören zu wirken, ohne daß darum seine Wirkung zu bestehn aufhörte. Wenn ein Chemiker eine bestimmte Mischung gemacht hat, so braucht er nicht in seiner Tätigkeit fortzufahren, damit die Mischung weiter bestehe; wenn ein Lebewesen ein andres zeugt, so braucht es nicht fortzufahren zu zeugen, damit das andere fortfahre zu leben. Die Tätigkeit ist hier nur *umformender* Art; sie nutzt Beschaffenheiten aus, die nicht von dem Tätigen abhängig sind, ja die nicht von ihm abhängig sein können, da es selbst in den gleichen Tatsachenzusammenhang hineinverflochten ist und dessen Ursache nur genannt werden könnte, wenn es seine eigene Ursache sein wollte — aus diesem Grunde hängt die Fortdauer des so hervorgebrachten Seins nicht von jener Tätigkeit ab, die es hat entstehn lassen. Wenn jedoch die kosmischen Einflüsse aufhörten, von denen das lebendig Erzeugte oder chemisch Zusammengesetzte als solches abhängt, so wäre die Sache anders. Wenn die Wärme, der Luftdruck, das Licht, die bekannten und unbekannten Kräfte der Anziehung nicht mehr wirkten, so würde

das chemisch Zusammengesetzte und das lebendig Erzeugte nicht mehr sein, denn von ihnen hängt nicht nur ihr *Werden*, sondern ihr *Sein* ab, insofern sie sind, was sie sind.

Nun ist jedes Geschöpf das, was es ist, durch Teilnahme an der ersten Ursache als der Quelle des Seins. Ohne Gott hätte das Geschaffene keinen Bestand mehr, da Gott – wie wir gezeigt haben (zweiter, dritter und vierter Weg) – der erste Ring des gesamten Bedingungszusammenhangs ist, von dem die Naturen abhängen. Ja, es hätte sogar keine Bestimmtheit mehr, weil jede Bestimmtheit in diesem ersten Erkennbaren ihren Ursprung hat, wie jedes Ding in der ersten, durch sich seienden Wirklichkeit, seine Wirklichkeit und seinen tatsächlichen Bestand hat. Die Naturen selbst als solche, also auch die Einzelwesen, die an ihnen teil haben, stehn, insofern sie an ihnen teilhaben, in mittelbarer oder unmittelbarer Abhängigkeit von Gott und in keinem Augenblick ihrer Entwicklung kann irgendeines von ihnen seine Einwirkung entbehren. Wie die Natur die Werke der Kunst trägt, so trägt Gott die Natur; wie das Bildwerk zugrunde ginge, wenn der Marmor zugrunde ginge, so ginge der Marmor selbst zugrunde – und überhaupt alles –, wenn die erste Ursache sich ihnen entzöge. Wenn sie zu handeln aufhört, kehrt alles zu seinem Nichts zurück, wie die Nacht ihr Recht behauptet, wenn die Sonne zu leuchten aufhört.[1]

Allein auch hier müssen wir uns noch vor dem Anthropomorphismus hüten. Wenn wir sagen, daß die kosmischen Einwirkungen »fortfahren« müssen zu handeln, damit die Naturzusammensetzungen und die lebendigen Wesen fortfahren zu bestehn, so gilt das im strengen Sinne, weil beide, die tätigen Kräfte

und die empfangenden Vermögen, hier in ein und dieselbe zeitliche Ordnung hineinverflochten sind, und die Zeit nicht weniger das Maß der in Frage stehenden relativen Quelle als der von ihr abgeleiteten Dinge ist. Gott aber ist nicht in der Zeit; seine Tätigkeit – oder das, was wir so nennen, – entzieht sich jedem Maß. Strenggenommen gibt es ja keine Tätigkeit Gottes: es gibt allein Gott, den unaussprechlichen Gott, der »benannt« wird allein als in sich unerkennbarer Bezugspunkt der Beziehungen des Geschaffenen. Daher bedarf der Begriff der *fortgesetzten Schöpfung*, selbst in dem Sinne der *Erhaltung*, wie wir ihn jetzt fassen, noch einer Berichtigung. »Fortsetzen« heißt eigentlich in Abhängigkeit von der Zeit handeln. Wenn Gott außerhalb der Zeit steht, so kann man eigentlich nicht sagen, daß er »fortfährt«, der Welt das Sein zu verleihen, sondern daß die Welt – in Abhängigkeit von ihm – die Entwicklung ihres Seins »fortsetzt«. Gott ist die Ursache, daß die Welt ist, und daß sie immer ist; er ist aber nicht immer Ursache, daß die Welt ist. Wenn wir nun das Wort »bewahren« ebenfalls im Aktiv und im Passiv gebraucht haben (auf Grund des Gesetzes der logischen Wechselbeziehung, dessen Gebrauch Thomas dargelegt hat) so darf es doch nur im passiven Sinn verstanden werden, weil – wie wir wissen und in keinem Augenblick vergessen dürfen – die Beziehungen zwischen Gott und dem Geschöpf nur von unten nach oben, aber nicht von oben nach unten gehn.

Gott ist die allererste Ursache; er ist also die Ursache des Seins, insofern es Sein ist; also die Ursache dessen, was ist, nach jeder Hinsicht, in der es ist; also auch in Hinsicht auf sein Maß, auch in Hinsicht auf seine zeitliche Ausdehnung, wie auf seine räumliche

Ausdehnung und seine Wesenheit; das ist hier die Folge der Gedanken; das ist der Sachverhalt, den wir ausdrücken wollen, wenn wir sagen: Gott erhält die Welt.

Daraus folgt dies: Da die Dauer so an die Gegenstände geknüpft ist, die sie mißt, insoweit diese in ursächlicher Beziehung zu Gott stehn, so ist diese Beziehung — in sich betrachtet — außerzeitlich. Die Zeit könnte sie nur dann beherrschen, wenn sie ihre beiden Bezugspunkte umfaßte. Da ihr aber der eine entgeht, und der andre (umgekehrt) sie — die Zeit — in der Hand hat, um den Gegenstand, der auf Gott zu beziehn ist, zu verganzheitlichen, so ist die hier in Rede stehende fortgesetzte Beziehung in sich weder »fortgesetzt« noch »nicht-fortgesetzt«, sondern steht außerhalb jedes zeitlichen Maßes. Bloß ihre geschaffne Grundlage dauert und fährt fort zu sein; sie selbst dauert nicht; sie fährt nicht fort; sie ist, und durch sie ist die Welt; sie ist, und durch sie dauert die Welt, die an Gott hängt mit ihrer Dauer wie mit allem Übrigen.

Wir stoßen hier — wie überall — auf den Begriff der göttlichen Transzendenz. Gott ist transzendent gegenüber allen Unterschieden des Seins. Alle diese Unterschiede haben in ihm ihren Grund, ihr allererstes Fundament; da die Zeit einer dieser Unterschiede ist, so steht auch sie unter diesem Gesetz. Die Wesenheiten dauern in Abhängigkeit von ihrer Ursache, insofern sie Sein sind; denn dauern ist sein. Das wollen wir ausdrücken, wenn wir anthropomorphistisch sagen: Gott erhält; Gott schafft immer, was er geschaffen hat: »Der Vater wirket bis nun.«

»Immer« und »erhalten« sind Worte, mit denen wir recht und schlecht das Göttliche ausdrücken, indem wir im Grunde nur das Eine damit sagen wollen, daß

alles Relative an ihm hängt und daß es in keiner — weder einer zeitlichen noch sonstigen — Beziehung *ist*, außer in Abhängigkeit von dem Absoluten des Seins.[1]

Diese Erklärung zeigt, wie wenig begründet ein von manchen für recht ernst gehaltener Einwand ist. Sie sagen nämlich: das Sein strebt nach dem Sein; es strebt nach seiner Erhaltung und hat die Grundlagen seiner Erhaltung in sich selbst und in seiner Umwelt; wozu soll man nun noch etwas andres suchen? Wenn es einmal ist, genügt das Sein sich selbst. Das ist ohne Zweifel richtig; aber es muß eben auf jeden Fall sein, und wie kann es sein ohne seine Quelle? Jedes Sein strebt zum Sein; aber zum Streben wie zum Sein bedarf es des ersten Seins, der Quelle allen Strebens und jeder Tätigkeit. Das geschaffne Sein hat in sich und in seiner Umgebung alle Kräfte zu seiner Erhaltung; aber in ihm selbst und in seiner Umgebung ist Gott, und wenn Gott nicht da wäre, so wäre weder es selbst noch seine Umgebung da. Endlich: das in sich und in seiner natürlichen Umgebung stehende Sein hat »etwas andres« nicht nötig; allein die Erhaltung ist — wie wir oben gezeigt haben — eben *nichts andres* als dieses Stehn in sich selbst und in der Umgebung, das bei dem Einwand als notwendig anerkannt und vorausgesetzt wird.

Die Schöpfung ist das Sein aller Dinge selbst, in ihrer Beziehung zu ihrer Quelle genommen, oder besser: es ist diese Beziehung selbst. Die Erhaltung aber ist keine davon verschiedne Wirklichkeit, keine neue Beziehung, sondern dieselbe Beziehung unter besondrer Betonung der zeitlichen Beschaffenheit der Wirkung. Wenn man also sagen wollte: Gott erhält die Welt nicht, sondern die Welt fährt für sich allein fort zu sein, so wäre das genau so widersinnig, als

wenn man sagen wollte: Gott schafft die Welt nicht, sondern die Welt hat von sich selbst das Sein.[1] Die Abhängigkeit des Ganzen von Gott hat keine Beziehung zur Zeit, aber die Zeit hat Beziehung zu ihr, und sie wird von ihr aufgesogen.

Ergibt sich das nicht auch aus dem Satz von der Möglichkeit der unendlichen Zeit? Wenn wir ihn annehmen, ist Gott nicht weniger für alles und für das Ganze gefordert, sondern im Gegenteil mehr. In diesem Falle wäre keine Zweideutigkeit mehr möglich in bezug auf den außerzeitlichen oder überzeitlichen Charakter der Schöpfung. Diese könnte nicht mehr aufgefaßt werden wie ein einmal gegebenes *Ereignis*, sondern nur wie eine *dauernde Beziehung*. Aus der Tatsache aber, daß die Zeit einen Anfang hat, kann nicht folgen, daß ihr erster Augenblick die ganze Beziehung des Geschaffnen zum Ungeschaffnen unter Ausschluß der Zeit in sich aufsaugt. In dem einen wie in dem andern Fall ist zu sagen: die Dauer des Seins ist Sein; sie ist das Sein selbst, insofern es dem Werden unterworfen ist. Die Dauer als solche braucht also dadurch allein Gott, daß das Sein als solches Gott erfordert.[2]

Die Vielheit und die Unterschiedenheit der Dinge

DARF MAN DIE VIELHEIT UND DIE UNterschiedenheit der Dinge auf Gott als auf ihre eigentliche Ursache zurückführen? Die Antwort auf diese Frage liegt schon unausgesprochen in dem, was wir über das Dasein, die Erkenntnis, den Willen und die Vorsehung Gottes ausgeführt haben. Dieselben Gründe und dieselben Gegengründe kommen hier wieder. Diejenigen, welche dem *Stoff* allein die Bildung des Weltalls haben zuschreiben wollen, werden ihm natürlich — unter Ausschluß jeder andren Ursache, die sie leugnen — auch die Verschiedenartigkeit der Seinswesen zuschreiben, die das Weltganze ausmachen. Wir verzichten darauf, dem gegenüber zu wiederholen, daß der Stoff über sich eine transzendente Ursache voraussetzt, daß überdies das Weltganze eine beabsichtigte Ordnung darstellt, in welcher der Stoff auf die *Form* hingeordnet ist, nicht umgekehrt, so daß die Verschiedenartigkeit der Dinge und die Verschiedenartigkeit ihrer Gesetzlichkeiten als eine Wirkung jenes Willens angesehn werden muß, der die Ordnung begründet, daß aber nicht der Stoff, der in sich ununterschieden und ohne angebbaren Sinn ist, die erste Ursache der Ordnung und der Verschiedenheit genannt werden kann.

Ebensowenig haben wir jetzt zu beweisen, daß die Verschiedenartigkeit der Seinswesen nicht auf ein Zusammenwirken des Stoffes und seiner eigentümlichen Beschaffenheiten einerseits und eines nichtschöpferischen Prinzips andrerseits als erste Ursache

zurückgeht. Anaxagoras hat in dieser Weise seine Philosophie der Welt begründet, und sein metaphysischer Dualismus, der all denen recht kommt, die von einem moralischen Dualismus angesteckt sind, ist mehr als einmal im Laufe der Zeit aufgenommen worden. Allein wir wissen, daß Gott die Ursache auch des Stoffes ist, und daß dieser darum bei dem Werk der Entfaltung des Seins nicht ein erstes mit-wirkendes Prinzip sein kann.

Man hat freilich auch einen andern Weg versucht und gesagt: Gott ist die allererste Ursache des Seins; aber er ist es in einer Stufenfolge, das heißt: jene Verschiedenartigkeit, die die Erfahrung uns offenbart, geht nicht auf ihn als ihre erste und eigentliche Ursache zurück, sondern auf Zweitursachen — Zweitursachen in Hinsicht auf Gott, Erstursachen aber in der Ordnung des Entstehens —, die durch ihr Zusammenwirken in einer absteigenden Ursachenreihe die Unterschiedenheit der Dinge verwirklichen. Avicenna hat auf dieser Grundlage ein System aufgebaut;[1] andre könnten von derselben Grundlage aus anders vorgehn. Tatsächlich hat mehr als einer gedacht, der Schöpfer habe eine unmittelbare Ursächlichkeit und eine besondre Absicht nur hinsichtlich der Urbestandteile der Welt, während das Übrige sich auf Grund von nunmehr zwangsläufigen Gesetzlichkeiten ergebe; es habe deshalb keinen Sinn mehr zu sagen: Gott hat diesen Baum, diesen Hund, diesen Menschen gewollt, ja vielleicht nicht einmal: Gott hat gewollt, daß es Bäume, Hunde, Menschen gibt, sondern bloß ein nach Gesetzen sich betätigendes Weltganzes, dem ein paar große, erste Linien vorgezeichnet sind.

Doch dieser Standpunkt ist nicht haltbarer als die übrigen. Er ist zunächst nicht anwendbar auf alle

Wesenheiten, bei denen unmittelbar Schöpfung gefordert ist, so auf die unstofflichen Wesenheiten und auf den Stoff in seinem letzten Grunde selbst. Gott allein kann ja schaffen: Gott allein ist also die eigentliche Ursache dieser Seinswesen. Aber welche Fälle man auch ins Auge fassen mag, die in Frage stehende Annahme würde dazu führen, daß das Weltganze, das der Gegenstand unsrer Erfahrung ist, ein Spiel des Zufalls wäre. Denn der Zufall ist ja doch das Ergebnis eines Zusammenwirkens von Kräften, von denen jede zu etwas anderm bestimmt ist, ohne daß dieses Zusammenwirken das Mittel einer übergeordneten Ursächlichkeit oder auch das Ergebnis einer lenkenden Absicht ist. Das wäre aber hier der Fall, da — auf Grund der Annahme — die Ursächlichkeit Gottes sich eben nur auf die Urbestandteile der Welt erstrecken würde, die Ursächlichkeit eines jeden einzelnen dieser Bestandteile aber nur in der ihr eigenen Linie wirkte und das Zusammenwirken somit ohne eigentliche Ursache wäre.[1] Allein kann man das Beste, das es in der Welt gibt — die Ordnung — auf den Zufall zurückführen? Wozu wäre dann Gott da? Wozu brauchten wir ihn als letzte Erklärung heranzuziehen, wenn die höchste Wirkung ihm entzogen wäre? Muß nicht die beste Wirkung schließlich der besten Ursache zugeschrieben werden? Daß diese sich der »Vermittlungen« bedient, ist gut; aber daß sie mit dem Besten nichts zu tun haben soll und es dem Spiel des Zufalls überlassen soll, das ist nicht zu ertragen. Die Ordnung des Weltganzen ist gewissermaßen die letzte, es umgreifende und zur Einheit gestaltende, es als ein Ganzes zum Sein bringende *Form*. Wenn wir also gesagt haben: Gott verursacht das Weltall, so können wir nicht mehr sagen, das, was gerade das Weltall ausmacht: die Vielheit und die Unterschie-

...re Verbundenheit unter-
denheit der Dinge und ih... einander, gerade das sei der ...obersten Ursächlichkeit entzogen.

Die Gründe, die man für diese ...Auffassung beige-
bracht hat, sind übrigens nicht imsta... sie zu stüt-
zen. Weder in der Einfachheit noch in ... der Tran-
szendenz Gottes noch in dem Dasein des ...Übels liegt etwas, was uns zwingen könnte, in irgende... einer Art die erste Ursache zu leugnen. Die Einfachheit ...Gottes schließt nicht etwas aus, sondern alles ein. Vom ...Übel aber werden wir noch zeigen, daß mit ihm nich... ts gegen den Ordner der Welt ausgemacht ist.

Man muß also daran festhalten, daß die schöpferische Absicht von sich selbst aus und unmittelbar die Vielheit ihres Werkes in sich schließt. Da das geschaffene Sein notwendigerweise gegenüber dem Über-Sein, dessen Güte, Geistigkeit, Schönheit es ausdrückt (so gut es dies vermag), unzulänglich ist, so verstehn wir, daß das der Welt von der göttlichen Weisheit zugeteilte Maß an Vollkommenheit sich nicht in einer einzigen Natur darstellen konnte. Die Ordnung vieler Wesen steht immer über einem einzigen Wesen, welches es auch sei. Das Denken zum Beispiel steht über dem pflanzlichen Leben; aber auf welcher Stufe man sich auch das erstere denken mag, der Getreidehalm fügt — als Offenbarung der Kräfte des Seins — doch etwas hinzu; und so ist es mit allem. Kurz, da die Mitteilung des Guten — ausgehend von dem höchsten Gut, das alles zusammenfaßt — sich in einer Abstufung verwirklicht, so mußte es zu einer diese Güte »ausbreitenden« Vielheit der Güter kommen, zu einem bunten Spiel der Wesen und der Vollkommenheiten, die gemeinsam in ihrem Reichtum zu entfalten sich bemühn, was der erste Grund aller Dinge in sich enthält.[1]

Daraus folgt natürlich, daß auch die Ungleichheit aus dieser Quelle kommt; denn wenn die Vielheit in der Weise entsteht, wie wir es dargestellt haben, das heißt durch die *Abstufung* einer einzigen Vollkommenheit, so ist damit von selbst und notwendigerweise die Ungleichheit mitgegeben. In der Tat, es ist — auf Grund unsrer Annahme — das Mehr oder Weniger in der Annäherung, daß hier die Verschiedenartigkeit der Naturen ausmacht. Das Sein kann nur durch das Nichtsein begrenzt werden; die Stufenleiter der Seinswerte kann sich also vom vollkommenen Sein ausgehend, durch ein schrittweises »Abziehn« aufbauen, wie es sich umgekehrt, von der reinen Möglichkeit ausgehend, durch ein schrittweises »Hinzufügen« aufbaut. Darum hat Aristoteles die Reihe der Formen und ihrer Wesensbestimmtheiten mit der der Zahlen verglichen, in der das Hinzuzählen oder das Abziehn der Einheit die Art verändert;[1] hierdurch bestätigt er stillschweigend, daß die Verschiedenartigkeit eine Stufenreihe der Vollkommenheiten darstellt, wenigstens in dem Bereich der Wesenheiten.

Von den Einzelwesen wissen wir, daß ihre Vervielfachung ihren Ursprung in dem Stoff hat, und daß der Stoff keinen andern Sinn hat, als die Form auszudrücken. Die Vielheit der Einzelwesen einer Art hat also die Aufgabe, den Reichtum dieser Art zu entfalten; da so die materielle oder individuelle Vielheit — als solche betrachtet — auf das andre hingeordnet ist, muß sie nach diesem andern sich richten. Es bleibt also — und die Erfahrung bezeugt es übrigens —, daß die ursprünglichen Unterschiede des Seins eine *Stufenleiter von Werten* darstellen und darstellen müssen und nicht eine *irgendwie* beschaffene Vielheit. Die Pflanze steht über dem Stein, das Tier über

der Pflanze, die geistige Kreatur über beiden, und in jedem dieser Reiche sind wiederum Stufen zu erkennen; es ist Ungleichheit überall. So ist das hier gestellte Problem dasselbe wie das eben gelöste. Ebenso wie eine geschaffene Teilnahme am höchsten Gut eine Vielheit darstellen muß, wenn anders sie heranreichen soll an den Grad von Güte, den uns das Weltganze offenbart, so muß diese Teilnahme ungleich sein; die beiden Sachverhalte machen also im Grunde einen einzigen aus.

Dadurch wird es klar, wie irrig jene Auffassung ist, welche die Ungleichheiten in der Natur und in der Menschheit auf Teilursachen oder auf die Wahlfreiheit zurückführen zu müssen glaubt, anstatt hier die göttliche Notwendigkeit der Ordnung zu sehn. So haben die Manichäer — in der Annahme, der vollkommene Gott könne nur das Vollkommene hervorbringen — die beiden großen Klassen von Wesen, die ihnen die Vollkommenheit und die Unvollkommenheit der Naturen darzustellen schienen, auf zwei verschiedene Prinzipien zurückgeführt: die geistigen und unvergänglichen Wesenheiten auf Gott, die vergänglichen dagegen auf das böse Prinzip. Und Origenes, der sich ihnen entgegenstellen wollte, verfiel in einen ähnlichen — wenn auch entgegengesetzten — Irrtum. Er gab zu, daß Gott in seiner Vortrefflichkeit und Gerechtigkeit nur die Ursache des Vortrefflichen und des Gerechten sein könne. Und er schloß daraus, daß bloß die vortrefflichen, das heißt die vernünftigen Geschöpfe von Gott geschaffen sein könnten und alle gleichgebildet worden seien. Ihr freier Wille und der verschiedene Gebrauch, den sie von dieser Freiheit gemacht hätten, sei die Ursache der entstandenen Ungleichheiten. Die einen seien in die Reihe der reinen Geister versetzt, die andern

mit Körpern verbunden worden; innerhalb der beiden Klassen aber richte sich die Verschiedenheit der Stufen nach der Verschiedenheit der Verdienste oder der Schwere der Fehler.

Man weiß, daß der metaphysische Pessimismus nach der Art Schopenhauers, diese alten Auffassungen mehr oder weniger wieder aufgenommen hat. Die Welt wird hier erklärt als das Ergebnis eines Sturzes in die Vielheit und Unvollkommenheit — aus einer höheren Einheit und Vollkommenheit heraus, in der der reine Wille sich nicht zu halten vermocht hat. Selbst Kant steht — was man wenig bemerkt hat — dieser Auffassung nahe, wenn er den freien Willen außerhalb des »Phainomenon« setzt und die Eigentümlichkeiten eines phänomenalen, nunmehr dem Determinismus ausgelieferten Willens einer primitiven Verantwortlichkeit zuschreibt.[1]

Wie dem auch sei, für Thomas vergessen all diese Auffassungen das Ganze des Weltalls als solches, das heißt den Wert der Ordnung und alles, was sie an Notwendigkeiten in sich einschließt. Wenn ihre Anhänger dies alles im Auge behalten hätten, so würden sie eingesehn haben, daß das Weltall in seiner Ganzheit das Gute besser verwirklicht als dieser oder jener seiner Teile, so vollkommen er an sich auch sein mag; daß also die ordnungshafte Ganzheit der erste und Haupt-Gegenstand der schöpferischen Weisheit ist. Die übrigen Werte — dargestellt durch die übrigen Wesenheiten — sind gewollt in Abhängigkeit von diesem einen Hauptwert; darum erfordern die natürlichen Ungleichheiten als ihren Grund ebensowenig eine Verschiedenheit der Verdienste wie einen Gegensatz der Ursachen. Wenn der Weltgrund ein Weltall bilden wollte, mußte er seine Gaben abstufen. Mit einer gleichmäßigen Verteilung wäre er je-

nem Baumeister gleichgeworden, der, um sein Werk gleichmäßig zu gestalten, den Giebel seines Hauses genau so bauen wollte wie die Fundamente und darum überall die gleichen Verhältnisse und die gleichen Formen zur Anwendung brachte.

Wir verstehn, daß der Schöpfer diese Abstufung seiner Wirkungen in Weisheit schaffen mußte und die Einrichtung seines Werks nicht dem Zufall unverbundener Tätigkeiten ausliefern konnte. Oder kann man wirklich annehmen, daß die Naturen, die die erste Grundlage der Tätigkeit sind, selbst das Ergebnis der Tätigkeit sein, und daß sie so rein zufällig, das heißt doch das Gegenteil dessen, was wir Natur nennen, werden sollen? Welchen Sinn aber soll hier die Berufung auf die Gerechtigkeit haben? Ist es nicht klar, daß bei der allerersten Begründung der Naturen von einer Angemessenheit oder Geschuldetheit ihnen gegenüber gar nicht die Rede sein kann? Jede Angemessenheit richtet sich nach dem Sein eines Wesens, das heißt nach seiner Natur, und jedes Verdienst setzt diese erst recht voraus, da das Verdienst sich auf die Tätigkeit bezieht, diese aber später ist als das Sein.

Kurz: alle Auffassungen, die die Stufen der Wesen und ihre Ungleichheiten durch etwas andres als die ordnungschaffende Weisheit begründen wollen, gehen aus einer anthropomorphistischen Täuschung hervor. Die Ungleichheit kommt als unmittelbar oder wenigstens mittelbar gewollte Wirkung von Gott; sie ist eine Bedingung der Ordnung und der allgemeinen Vollkommenheit; sie offenbart die Güte, die sich auf die beste Weise verschenken und ausbreiten will und deshalb die Wesenheiten einander unterordnet, damit daraus eine Harmonie entsteht: eine statische Harmonie, indem sie Entfaltungen

verwirklichen, deren Reichtum keine einzelne Wesenheit und keine einzelne Form für sich allein darzustellen vermöchte; eine dynamische Harmonie, indem die Tätigkeit ein Ausfluß des Seins ist und darum verschiedene Ebenen voraussetzt und die auf verschiedener Ebene des Seins gelegenen Wesenheiten einen Austausch möglich machen, der sie an der ersten Quelle teilnehmen läßt, nicht nur insofern diese ist, sondern auch insofern sie schöpferisch ist.[1]

—

Die Einheit der Welt

Mit dieser Frage nach der Vielheit und Ungleichheit der Wesen verknüpft Thomas die nach der Einheit oder Mehrheit der Welt oder Welten. Gibt es mehrere Welten oder kann es sie geben, so wie es mehrere Wesenheiten gibt? War es angemessen oder notwendig, daß sich die höchste Güte in mehreren Welten offenbarte oder in einer einzigen?

Wenn man die Antwort des heiligen Thomas richtig beurteilen will, so muß man sich auf die Höhe seiner Problemstellung erheben. Für ihn handelt es sich nicht um Astronomie oder Kosmologie im eigentlichen Sinne, sondern allein um die Metaphysik des Seins und dessen Beziehungen zu seiner Quelle. Gibt es eine oder mehrere Welten, bedeutet also für Thomas: kann das von Gott hervorgebrachte Sein geschlossene Systeme bilden, die ohne Beziehungen zueinander, ohne statische und dynamische Harmonie, ohne ursächliche und ordnungshafte Einheit sind? Und er antwortet: nein.

Diese angenommenen Welten wären nämlich einander ähnlich oder unähnlich. Sagt man, sie seien einander ähnlich, dann hat ihre Vervielfachung keinen angebbaren Sinn mehr. Denn die materielle

Vielheit hat nur den Sinn, die Wesenheiten zu entfalten; wird sie auf die Einförmigkeit zurückgeführt, so wird sie ohne Ziel und darum ohne Sinn. Wenn man sich übrigens einmal auf diesen Weg begibt, so ist kein Ende abzusehn. Da wo es keinen Unterschied mehr gibt, gibt es kein begründetes Halt mehr. Allein man kann doch nicht eine unbestimmte Zahl von Welten annehmen; denn das Unbestimmte wie das Unnütze kann weder das Ziel der ewigen Vernunft sein, die ihr Werk mit Weisheit mißt, noch das Ziel der unendlichen Güte, die sich in diesem Werk offenbaren will.

Sagt man dagegen, die Welten seien einander unähnlich, so bildet diese gewollte Unähnlichkeit eine ordnungshafte Einheit; die Welten sind also nicht mehrere, sondern eine. Denn wie fern auch alles einander zu stehn und wie unverbunden es zu sein scheint, es hat seine letzte Verbundenheit in Gott, in der Einheit einer gleichen schöpferischen Ergießung, einer einzigen Absicht, einer Teilnahme an dem ersten Erkennbaren, das eins ist, und in dem alles nicht anders als *eins* sein kann. So hat Plato die Einheit der Welt durch die Einheit ihres Urbildes bewiesen[1] und Aristoteles — mit ihm — durch die Einheit der Ordnung, die die Welt unter der einen göttlichen Leitung offenbart.[2] Nur diejenigen, die alles dem Zufall haben zuschreiben wollen, haben sagen können: es gibt mehrere Welten, oder besser: es hat ihrer mehrere gegeben und wird ihrer mehrere geben — je nach den zufälligen Verbindungen des Stoffes. Wer das Weltall einer Weisheit zuschreibt, kann dann eben nur sagen, daß diese Weisheit keine ist, da sie (auf Grund der Annahme) ein Werk ohne Sinn, ohne Verbindung, ohne Einheit — kurz gesagt: in seiner Ganzheit ohne Sein — schaffen würde.

Überdies muß man beachten, daß der Gedanke, Gott schaffe sein Werk in wasserdicht voneinander abgeschlossenen »Welten«, metaphysisch gesprochen einen offenbaren Widerspruch in sich schließt. Denn da die Gründe für einen solchen Entschluß nur auf seiten des Werkes, so wie Gott es ins Auge faßt, liegen könnten, so setzt selbst eine solche »Zersplitterung« unter den einzelnen »Teilen«, insofern diese an dem höchsten Erkennbaren gemeinsam Anteil haben, noch vollkommen bestimmte Beziehungen voraus. Unter diesem transzendenten Gesichtspunkt, der eben derjenige der These ist, würde auch die Leugnung jeder Beziehung selber noch eine Beziehung darstellen, da sie ihre Grundlage in einer Wesenheit der Dinge haben müßte, die beurteilt, gemessen und infolgedessen *ideal* in Gott geeint ist. Es würde also trotz allem in dem, was aus unserm einzigen Prinzip hervorgegangen ist, noch Einheit da sein. Nur der Atheismus, der es ablehnt, die Welt in dem Einen zu begründen, kann für diese Welt die Idee einer unheilbaren Vielheit annehmen, sei es in der Ordnung des Verharrens, sei es in der des Nacheinander. Vernünftiger aber als diese Annahme ist jene andre, daß die Einheit der Welt von einer konkreteren Art ist, daß sie durch wechselseitige Wirkungen und Gegenwirkungen so hergestellt wird, daß alles in einem immerwährenden Austausch der Einwirkungen zusammenwirkt und gleichsam sich die Hände reicht, um den Plan des Schöpfers zu verwirklichen.

—

Das Übel in der Welt

Aus der Verschiedenartigkeit der Seinswesen und aus ihren abgestuften Vollkommenheiten in der Einheit des göttlichen Werkes ergibt sich das Übel.

Weil so viele diese Verkettung nicht gesehn haben, darum haben sie sich täuschen lassen, und weil sie nun die Welt zu einem Teil dem Übel ausgeliefert sahen, haben sie das erste Sein geleugnet, gelästert oder verdoppelt. Gegenüber dem, der wesentlich gut ist, kommt die Lästerung der Leugnung gleich; und wer nach Art der manichäischen Lehre von den zwei Prinzipien das erste Sein verdoppelt, der leugnet es auch (wie wir gesehn haben).[1] Jede Auffassung, in der die Tatsache des Übels als ein Widerspruch zum Begriff eines guten Gottes erscheint, ist also im Grunde Atheismus. Es handelt sich hier um eine bedeutsame Lehre. Die Alten waren meistens Dualisten. Der Grund dafür liegt einerseits in den »Einflußstreitigkeiten« ihrer Götter, anderseits in den rein physikalischen Gesichtspunkten, die diese Philosophen gehindert haben, die aus den unmittelbaren Beziehungen der Natur hervorgehenden Gegensätze auf die Einheit eines gemeinsamen Prinzips zurückzuführen.[2] Empedokles hat als erster die Unterschiedenheit der Dinge auf zwei entgegengesetzte Prinzipien: *Liebe und Haß* zurückgeführt, und damit waren — so scheint es wenigstens, wie Aristoteles bemerkt — das Gute und das Böse als letzte, nicht mehr auf einander zurückführbare Prinzipien gesetzt. Pythagoras kam auf einem etwas andern Weg zu demselben Schluß, indem er — vor allem mit der Formalursache beschäftigt — das Gute und das Böse zwar nicht mehr als erste Tätigkeitsprinzipien, aber als oberste Gattungen setzte und damit ebenfalls aus ihnen zwei Prinzipien machte.[3] Der Irrtum ist in beiden Fällen der gleiche: man erhob sich nicht zu der Ursache des Seins als Sein, das heißt zu der jedem Unterschied gegenüber transzendenten Ursache. Man sah in der Natur aus entgegengesetzten Ursachen entgegenge-

setzte Wirkungen hervorgehn und trieb diese Gegensätzlichkeit bis ans Ende, anstatt die Mißklänge in einem Einklang aufzulösen. Man übersah, daß die verschiedenen Ordnungen der Gegensätze — jeder einzelne und alle zusammen — an ein und derselben Gattung teilhaben, daß man also nicht allein für ihre Unterschiedenheit, sondern auch für ihre Gemeinsamkeit eine Ursache annehmen muß. Ja noch mehr, man ging so weit, die Gegensätze als gleichwertig zu behandeln, und sah nicht, daß der eine dem andern gegenüber einen Mangel darstellt; so kam man dazu, das Gute und das Böse als zwei Prinzipien zu setzen.[1] Anaxagoras und Plato schließen sich dieser Schule — freilich mit bemerkenswerten Besonderheiten — an. Beide nahmen ein Tätiges als Ursache des Guten und eine begrenzende Materie als Ursache des Bösen an, ohne indessen diese Materie von dem Tätigen abhängig zu machen. Man sagte nicht mehr, daß das Böse »Prinzip« ist, weder wirkendes, noch formales Prinzip; sondern daß das Böse ein Prinzip hat, die Materie, die man aber auf die Stufe der allerersten Prinzipien setzte, so daß das Gute also nicht die Alleinherrschaft hat.[2] Es scheint, als ob kein Philosoph des Altertums die Herrschaft des Guten genügend betont und unter dem Gesichtspunkt des Guten die erste Setzung des Seins zu rechtfertigen versucht hätte. Noch Aristoteles, der mit der größten Genauigkeit und in wahrhaft hoher Weise darüber gesprochen hat, hat hier Lücken, die das christliche Denken nicht anzuerkennen vermag. Darum hat Thomas, so sehr er auch die Arbeiten des Aristoteles, wie übrigens auch die seiner Vorgänger benutzt hat, doch die Frage weiter verfolgt und das Problem in folgender Weise gefaßt.

Man kann das Übel in zweifacher Weise beurteilen.

Man kann es in sich selbst betrachten oder in Hinsicht auf die Gesamtordnung, die das Übel erleidet. Unter dem ersten Gesichtspunkt würde das Übel eine besondere Ursache, das heißt eine von dem guten Gott, der das Sein setzt, verschiedene Ursache nur dann erfordern, wenn es selbst ein Sein, eine Setzung, eine Naturwirklichkeit wäre. Denn wenn es das wäre, könnte es nicht aus dem Guten, das sein Gegenteil darstellt, hevorgehn, sondern würde — eben als Sein — einen Teil der das Sein setzenden Ursächlichkeit für sich in Anspruch nehmen; diese aber müßte notwendigerweise als voll und ganz böse bezeichnet werden (wie es der ontologische Pessimismus tut) oder als teilweise böse (wie es der Dualismus tut).

Allein diese Behauptung von der »Wirklichkeit« des Übels ist (wie wir gesehn haben) ein metaphysischer Irrtum.[1] Das Übel *ist;* allein in diesem Satz setzt das Wort »ist« keinerlei Sein; es hat nur den Charakter der Kopula, des logischen Bandes eines wahren Satzes;[2] der wirkliche und positive Gegenstand dieses Satzes ist ein Gut; denn es ist der als unvollendet, unharmonisch, mehr oder weniger degradiert, aber immer noch als Sein angesehne Träger, bei dem das Übel nur die Grenze seiner Vollkommenheit oder das Zurückbleiben gegenüber dem darstellt, was seine Natur erfordert. Das Böse oder das Übel ist das, was ein Wesen auf Grund seiner Natur — sei es auf Grund einer ontologischen Vollkommenheit oder einer funktionalen Richtigkeit — haben müßte, aber nicht hat; es ist also keine wirkliche Setzung, sondern eine Unzulänglichkeit, eine Mangelhaftigkeit, ein Nicht-Sein.

Wenn das Übel für uns wie ein Sein aussieht, so ist der Grund dafür klar: das Nichts kann nicht »Ge-

genstand« sein. Wenn wir das Nichts denken, so denken wir das Sein und seine positiven Grenzen; wir denken das Sein und das, was es auf Grund seiner Natur oder eines bestimmten Begriffs, den wir uns davon machen, vollenden könnte oder müßte; wir denken also das Sein zweimal statt einmal, und paradox könnte man sagen, daß in dem *Begriff* des Nichts mehr liegt als in dem des Seins. Allein, wenn auch so der *Begriff* des Nichts reich an Sein ist, so ist das kein Grund, daß das Nichts sei, weder das absolute Nichts, das dem ganzen Sein entspricht, noch das relative Nichts, das seiner Vollkommenheit entspricht.

Wenn der Geist das Gute mit dem Sein vergleicht, so nennt er es vollkommen; daher kommt es wohl, daß manche in dem Unvollkommenen das Gute nicht mehr entdecken und es darum als böse bezeichnen, selbst insoweit es eine wirkliche Setzung ist. Doch diese Folgerung ist falsch; denn das Wort Vollkommenheit hat einen relativen Sinn. Vollkommenheit bedeutet Vollendung; in gewissem Sinn bedeutet jedoch jede Stufe als solche eine Vollendung, wenn man sie nämlich — auf dem Wege, der ausgehend von der ideal oder real gesetzten reinen Möglichkeit an durchlaufen ist — als das Ende der vorhergehenden Entwicklung ansieht. Nur die bloße Wesenheit des Möglichen, die die Materie ist, ist in keiner Weise als Verwirklichung gut, da sie (auf Grund der Annahme) eben nicht verwirklicht ist, allein auch sie ist — wie wir gesehn haben — noch gut, insofern sie die »Möglichkeit« des Guten und seine erste passive Bedingung ist.[1] Was gibt es aber außerdem noch als das reine Nicht-Sein?

Wenn wir nun diese Auffassung auf den Menschen anwenden, so erkennen wir, daß die Vollendung, in

der für ihn das vollkommene Gut besteht, die Glückseligkeit ist, das heißt nicht jener Zustand einer sinnlichen Empfindung, den manche mit der Glückseligkeit verwechselt haben, sondern der Besitz alles dessen, was dem Menschen nach seiner Natur zukommt, verbunden mit dem Gefühl seiner Angemessenheit; dieses Gefühl muß ja bei einem Wesen, das wesensmäßig Selbstbewußtsein hat, hinzukommen. Umgekehrt ist das Unglück oder das menschliche Übel das Fehlen einer oder mehrerer dieser Bedingungen, die zusammen das Gut ausmachen, in Verbindung mit dem Gefühl dieses Mangels. Dieses Gefühl ist der Schmerz, wie jenes andre die Lust oder die Befriedigung ist.[1]

Man sieht, wie unwissenschaftlich die Beweisführung jener ist, die die Positivität des Übels aus der des Schmerzes beweisen wollen und sagen: »Die Erfahrung der sinnlichen Wesen bezeugt unwiderruflich, daß das physische Übel etwas andres als eine bloße Unvollkommenheit ist.«[2] Hier ist das physische Übel – man versteht darunter jedes Übel, das unser Sein betrifft, während das moralische Übel unsre Tätigkeit betrifft – hier ist das physische Übel einfach zusammengeworfen mit dem Schmerz. Aber ebensowenig, wie das Gefühl unsrer Vollendung – für sich genommen – an sich und wesentlich das Glück ist, ebensowenig, ja noch weniger ist der Schmerz – für sich genommen – eigentlich und wesentlich das Übel. Das Übel ist der Mangel an Harmonie oder an Sein, und der Schmerz ist das Gefühl dieses Mangels: das Gute ist in erster Linie die Harmonie oder das Sein, und die Lust oder die Befriedigung ist nur das fühlbare Echo dieser Harmonie. Die Lust ist die Blüte des Guten, sagt Aristoteles; der Schmerz aber ist die traurige Blüte des Bösen. Allein wenn auch der Schmerz

positiv ist, so beweist das noch gar nichts für das Übel. Der Schmerz haftet dem Wesen, das Mangel leidet, an, aber nicht dem Mangel selber, der nichts zu »tragen« vermag. Der Schmerz ist ein psychologischer Zustand, also ein Zustand des Ich; seine Positivität ist also nur ein Sonderfall unsrer eignen Positivität, so daß er also diese beweist, nicht aber die des Übels.[1]

In Wahrheit ist freilich — wie das auch unsre vorsichtige Ausdrucksweise nahelegt — das Gefühl des Guten, wenn es auch nicht das ganze Gute und auch nicht das erste Gute ist, doch ein Gut;[2] es geht ein in die Einteilungen des Guten, denn dort haben wir neben das Ehrbare und das Nützliche das Angenehme oder Lustvolle gesetzt.[3] Allein es wäre ein Irrtum, nun zu glauben, auch das Gefühl des Übels wäre eine Vergrößerung des Übels oder ein Übel mehr: es ist im Gegenteil ein Gut, und zwar gehört es zum Nützlichen; es ist wie ein Signal, ein Antrieb zur Gegenwirkung; es ist eine Äußerung dessen, was wir selber sind.[4] Es hat den Charakter eines Übels nur in einer Welt, in der die Verknüpfung der Mittel und Zwecke nicht mehr das Gesetz der Dinge ist, in der wir nicht mehr auf dem Wege *(in via)*, sondern am Ziele sind. In der Welt, in der die Ziele herrschen, hat das Nützliche keinen Kurs mehr; der Schmerz wird für den Leidenden ein Übel ohne jeden Ausgleich sein; allein auch dann muß man noch sagen, daß der Schmerz, wenn er für ein Wesen zur Strafe wird, weil es ihn als Heilmittel nicht gewollt hat, in sich und für die Gesamtordnung noch immer ein Gut darstellt, insofern er nämlich eine Äußerung des Seins und das Werkzeug einer Gerechtigkeit ist.[5]

Der Satz von der Positivität des Übels findet also keinerlei Stütze in der Metaphysik. Aber auch auf dem

Gebiete der Moral hat man keine Aussichten, von seiner Richtigkeit zu überzeugen. Das moralische Übel ist das der menschlichen Tätigkeit; es kann als besondrer Fall nur in Hinsicht auf die Verantwortung betrachtet werden, die wir als Herren unsrer Handlungen dafür tragen; allein was bedeutet das für unsre augenblickliche Frage? Seinsmäßig steht es mit dem moralischen Übel genau so wie mit dem physischen. Das physische Übel greift unsre Substanz an; das moralische verändert die aus unsrem *freien Handeln* folgenden Beziehungen: in beiden Fällen handelt es sich um Mißklang und Mißgestaltung, um den Mangel und das Fehlen von Sein. Der Mensch muß, um moralisch zu sein, um sich gemäß seiner Natur sowohl nach innen wie nach außen zu entfalten, in der Ordnung des Guten bleiben; wenn er das Böse tut, vermindert er sich selbst und hört in demselben Maße auf, er selbst zu sein: er »beraubt« sich, selbst wenn er sich zu bereichern glaubte. Das moralische Übel ist also ebensowenig positiv wie das physische; es ist das Nicht-Sein der Tätigkeit, wie das andre das Nicht-Sein der Substanz ist.[1]

Es ist also nicht notwendig, daß man etwas sucht, was aus sich und kraft seiner Natur Ursache des Übels wäre. Was nicht ist, braucht keine Ursache. Damit ist freilich nicht gesagt, daß man nicht für das Böse einen Ursprung, einen Grund suchen müßte, denn wenn auch das Böse nicht »ist«, so »gibt es« doch das Böse. Aber dieser »Grund« des Bösen ist nicht eine eigentliche »Ursache« des Bösen. Die Sache liegt hier so. Das Übel ist ein Ermangeln, ein »Beraubtsein«, das heißt nicht allein eine bloße Abwesenheit, sondern die Abwesenheit von etwas, was — bei der gegebenen Natur des Gegenstandes, sei er eine Substanz oder eine Tätigkeit — da sein könnte und da sein müßte.

Dieses Fehlen muß einen Grund haben. Denn in einer geordneten Welt geht nichts von seiner natürlichen Beschaffenheit und Anlage ab, nichts weicht von seinem Wege ab, es sei denn, daß ein fremder Einfluß darauf einwirke. Ein schwerer Körper steigt nicht auf, wenn er nicht durch eine Kraft dazu gezwungen wird; ein Mensch erzeugt keine Mißgeburt, wenn nicht irgendeine bekannte oder unbekannte Kraft hier hindernd eintritt. Was in der Ordnung ist, braucht keinen andern Grund als eben die Ordnung; was dagegen nicht in der Ordnung geschieht, was »umsonst« und willkürlich ist, stellt eine neue Frage. Wir geben also zu, daß das Übel auf irgendeine Weise verursacht ist; allein es handelt sich um die Frage, ob die Einwirkung, die das Übel »veranlaßt«, in Wahrheit seine eigentliche Ursache ist, so daß man sagen könnte: es gibt eine »Macht« des Bösen in der Welt, und daß man — bis auf die ersten Prinzipien zurückgehend — sagen müßte: entweder teilen sich ein gutes und ein böses Prinzip in die Macht, oder Gott hat das Böse in der Welt geschaffen. Es erscheint damit klar, daß es keine eigentliche Ursache des Bösen gibt, sondern daß dieses ein »Zufall«, das heißt eine mittelbare, nicht gewollte Wirkung in dem Werk einer guten Ursächlichkeit ist.

Man kann nun das Übel entweder in der Tätigkeit betrachten, in der es ein Abweichen darstellt, oder in dem Ding selbst, das wir für schlecht erklären. Bei der Tätigkeit nun ist das Übel durch die Mangelhaftigkeit eines ihrer Prinzipien verursacht, mag diese nun unmittelbar oder mittelbar tätig sein; so kann der Mensch beim Gehn hinken oder fallen entweder infolge einer nervösen Schwäche oder infolge eines Versagens seiner Beine. Bei dem Ding kann das Übel durch die Mangelhaftigkeit des tätigen Prinzips, das

es gesetzt hat, verursacht sein, oder gerade durch die Wirksamkeit seiner Tätigkeit, die mittelbar eine Zerstörung mit sich bringt. Der erste Fall ist wiederum ein doppelter; denn ein Tätiges kann seine Wirkung verfehlen, weil die Tätigkeit, die es ausübt, fehlerhaft ist — und das führt uns wieder auf den allerersten Fall zurück — oder es kann sie verfehlen, weil die Materie, auf welche sich die Tätigkeit erstreckt, ihr einen unerwarteten Widerstand entgegensetzt. In jedem dieser Fälle hat, wie man sieht, das Übel keine eigentliche Ursache, sondern es haftet (wie etwas zu-fälliges) dem Guten an.

Zunächst ist es klar, daß ein Widerstand der Materie immer auf irgendeine Ursache zurückgeht, die sie so angelegt hat; wenn es so ist, dann stellt sich das Übel, das hieraus hervorgeht, als eine mittelbare Wirkung eines Guten dar. Denn das tätige Prinzip, das die Materie so angelegt hat, setzte sich ein Gut zum Ziel; es beabsichtigte beim Handeln ein Sein zu setzen und hat es auch wirklich gesetzt; das Böse, das darüber hinaus daraus hervorgegangen ist, ist in keiner Weise Gegenstand seines Wollens. Wenn ein tätiges Prinzip versagt und aus diesem Grund etwas Schlechtes hervorbringt, so hat dies seinen Grund darin, daß es selbst eine Ablenkung durch fremde Einflüsse erfahren hat und, da diese wirksam waren, eben seine eigene Tätigkeit es nicht sein konnte. Also auch hier hat, wenn man nur die Teilursache ins Auge faßt, ein Gutes das Übel hervorgebracht.

Noch vielmehr gilt dies für den einzigen Fall, über den noch zu sprechen ist; er findet sich ausgedrückt in dem häufig wiederholten Satz: die Erzeugung des Einen ist die Zerstörung des Andern; dieser Satz kommt hier dem andern gleich: das Gut des Einen ist das Übel des Andern. Es ist klar, daß eine so ein-

gerichtete Ordnung der Dinge ein Problem stellt, das sich nicht mit einer lächelnden Bemerkung abtun läßt; jedoch muß man zunächst feststellen: wenn wirklich das Gut des einen das Übel des andern ist, so ergibt sich hieraus ganz offensichtlich, daß die Ursache des Guten die Ursache des Übels ist, und daß also das Übel als solches keine eigene Ursache hat. Wenn zum Beispiel die Tätigkeit der Wärme das Wasser zerstört, so kann man darum noch nicht sagen, die Wärme in der Welt sei eine Kraft der Zerstörung: sie baut auf; aber ihre Arbeit ist beim Zusammentreffen nicht verträglich mit dem eigentümlichen Gut des Wassers; darum veranlaßt sie dadurch, daß sie auf dessen Materie eine Tätigkeit ausübt, die zum Sein hinstrebt und dort zur Verwirklichung kommt, eine Vernichtung. Das gilt auch für den Menschen. Auch in ihm ist der Tod nicht die Wirkung irgendeiner nach dem Nicht-Sein strebenden Tätigkeit, wie ja auch das Leiden nicht die Wirkung eines Drangs zum Übel ist, sondern beide erfließen aus Tätigkeiten, die nicht mehr nach dem Gesetz verlaufen, das die menschliche Form erfordert; allein beide streben darum doch nach einem Gut. In diesem Sinne ist alles gut, da alles zum Guten strebt; an der Spitze dieses Guten aber läßt sich nur das höchste Gut denken, an der Spitze des Seins nur das Sein; nirgendwo findet sich in den Prinzipien der Dinge eine Wesenheit oder ein Prinzip des Bösen.[1]

Da indessen das Übel vorkommt, da dieser »Zufall« auf Grund der Verknüpfung der Ursachen eintritt, so müssen wir ihn beurteilen und den Grund dafür bei der ersten Ursache suchen. Wir kommen so dazu, das Übel unter dem zweiten Gesichtspunkt zu betrachten, das heißt nicht mehr in sich, nicht mehr in Hinsicht auf die Teilursachen, sondern in Hinsicht

auf das Weltall als Ganzes und in seiner Bezogenheit auf seinen Ursprung.

Die Prinzipien der Lösung sind hier dieselben. Das Gut des Weltalls in Beziehung zu Gott fordert eine erste der schöpferischen Weisheit und Güte entsprechende Gestaltung, in der also das Übel, wenn es besteht, seine Rechtfertigung in dem Gut selbst findet; und es erfordert ein Ziel, das, soweit seine Natur es zuläßt, den Endzweck dieser ersten Gestaltung verwirklicht. In der Philosophie des Thomas treffen beide Bedingungen zu.

Das Weltall wird, wie wir dargelegt haben, gebildet durch die Entfaltung des höchsten Gutes kraft einer vielfach abgestuften Teilnahme, bei der ein jedes Ding Gott auf seine Weise ausdrückt und darum also ein jedes gut, wenn auch unvollkommen ist. Es ist jedoch hinzuzufügen — und hier liegt die Lösung des Problems —, daß es besser ist, daß es solche Naturen gibt. Ohne sie wäre die Offenbarung Gottes weniger reich, denn wir haben ja bei der Frage nach der Ungleichheit gezeigt, daß jede Natur als solche, auf welch niedriger Stufe sie auch stehn mag, in sich einen Wert *besondrer Art* darstellt, der durch nichts ersetzt werden kann, und der daher — wenn der dem Weltganzen von der höchsten Weisheit zubestimmte Grad an Güte einmal gegeben ist — diesem geschuldet ist. Denken wir daran, daß die Wesenheiten das Sein entfalten; wenn wir ihm also eine dieser Wesenheiten nehmen, so vermindern wir das Sein. Diejenigen Wesenheiten nun, die in sich oder — was auf dasselbe hinauskommt — mit Rücksicht auf die natürliche Umwelt, die gewissermaßen ihre Verlängerung ist, unzulänglich sind, müssen in der Tat mehr oder weniger versagen und so dem Übel Raum geben, es sei denn, man belaste die oberste Macht da-

mit, durch ein ständiges Eingreifen dieses Versagen zu verhindern. Doch das zu verlangen, wäre nicht sonderlich klug. Denn bei der Betrachtung über die göttliche Vorsehung haben wir ja gesehn, daß diese die Aufgabe hat, die Naturen sich selbst zu geben, nicht aber sie ihren Betätigungen und Strebungen zu entreißen. Was wären nun unzulängliche Naturen, denen gerade derjenige selbst, der sie als unzulänglich schuf, die Kraft gäbe, nun eben niemals zu versagen? Es wären vergewaltigte, betrogene und falsche Naturen; denn was wirklich versagen kann und sich selbst überlassen bleibt, das versagt eben von Zeit zu Zeit.

Ferner ist in einer aus wirkenden und gegenwirkenden Kräften aufgebauten Gesamtordnung das Übel, wenn es gleich ein Nicht-Sein in sich ist, mittelbar doch eine Bedingung des Seins, weil es eine Bedingung der Tätigkeit ist. Dieser schon bei der Frage nach der Ungleichheit der Naturen herangezogene Beweisgrund hat hier nicht geringere Bedeutung. Was würde aus der Gesamttätigkeit werden, wenn hier die Gegensätzlichkeit nicht mehr den Austausch unterhielte und materiell oder moralisch durch die Mängel der einen — Wesenheiten oder Phänomene — das Werden oder den Erfolg der andern auslöste? Was würde aus dem Leben des Löwen werden, wenn er nicht mehr das Schaf tötete, und was aus der Geduld des Märtyrers, wenn es nicht mehr den Henker gäbe, der diese Geduld erst möglich macht? Das Gute hat mehr Kraft im Guten als das Übel im Übel, das Gute hat mehr Wert, als das Übel vernichtet. Ist nicht der Nutzen, der in der Festigkeit des Hauses liegt, größer als die Mühe, die in dem Graben der Fundamente liegt? Wer die Vorsehung auffordern wollte, das Übel zu unterdrücken, der

mutete ihr zu, das Handwerk eines Toren zu tun. Wir denken nicht daran, mit solchen Worten das Übel als ein Übel zu leugnen. Das Übel ist ein Übel; aber daß es das Übel gibt, ist ein Gut, nicht immer für das Ding, an dem sich das Übel findet, aber immer für das Ganze — wenn man nur auf die Ordnung und ihre letzten Auswirkungen sieht.[1] Über diese Wirkungen brauchen wir nicht mehr des längeren und breiteren zu reden. Von ihnen gilt offenbar das, was wir soeben ausgeführt haben. Wenn dieser letzte Ausgang aller Dinge einen Verlust enthält, so braucht er darum noch nicht als schlecht angesehn zu werden, erstens weil dieser Verlust die dem Dasein und der Tätigkeit der zufälligen Naturen auferlegte tatsächliche Bedingung ist, und zweitens weil es nicht ein vollständiger Verlust ist, da das allerletzte Ziel, nämlich die Teilnahme am Göttlichen, sich in andrer Form dabei wiederfindet, das heißt bei einem materiellen Verlust in der Offenbarung höherer kosmischer Gesetze, bei einem moralischen Verlust in der Offenbarung der Gerechtigkeit, die das Gesetz der moralischen Ordnung ist.

Es gibt also keinen Grund, der jene folgenschweren Irrtümer zu stützen vermöchte, in die der menschliche Geist bei der Betrachtung des Übel so oft verfallen ist. Es ist unsinnig, Gott deshalb leugnen zu wollen, weil es das Übel gibt; man könnte eher das Gegenteil behaupten und sagen: wenn das Übel ist, so ist Gott; denn es gäbe kein Übel, wenn es nicht zuerst das Gut der Ordnung gäbe, das eben nur aus dem göttlichen Gut heraus zu erklären ist.[2] Ebenso gibt es keinen Grund, hier die Vorsehung aus der unmittelbaren Leitung der Dinge auszuschalten; denn wenn die Arbeit, die sich im Weltall verwirklicht, im Ganzen genommen, gut ist, so ist es ebenso gut

wie unvermeidlich, daß Gott dabei mitwirkt, oder vielmehr, daß er ihr Prinzip ist. Es folgt also mit nichten, daß Gott durch die Mangelhaftigkeiten, aus denen das Übel entsteht, bloßgestellt wird. In Wirklichkeit sind diese Mängel das Ergebnis einzelner Teilkräfte, nicht aber der ersten Ursache. Wir haben es oben betont:[1] Die Transzendenz Gottes bewirkt, daß seine Leitung der Natur und dem Menschen die volle Verantwortlichkeit läßt. Die Zufälle der Natur sind für sie ein Gut; das menschliche Übel ist es für uns. Gott kommt es zu, die Ursache des Guten zu sein, das der Mensch und die Natur offenbaren, und das Übel zuzulassen, insoweit es dem Guten dient, nämlich als Bedingung für das, was sich aus dem Dasein und aus der Tätigkeit guter Naturen ergibt, und in gleicher Weise als Bestandteil eines Ganzen, das aus dem Guten wie aus dem Übel seinen Nutzen zieht, und das also das Vortreffliche mit mehr Glück verwirklicht, als es ein erstarrtes Weltall vermöchte, in dem das Übel kein Recht hätte.[2]

Wie man sieht, ist nach dieser Auffassung das Prinzip des *Endzweckes* das höchste Postulat. Wer leugnen wollte, daß die Kräfte der Natur an einem Werk arbeiten und sich auf ein bestimmtes Ziel hinbewegen, der würde alles von Grund auf zerstören. Aber er würde auch unter dem Druck all der Beweisgründe stehn, die die Ordnung beweisen,[3] abgesehn davon, daß er mit demselben Schlag, mit dem er den Begriff des Guten zerstört, auch den des Übels zerstörte, der sich nur auf der Ebene des engsten Subjektivismus zu halten vermöchte. In diesem letzten Fall könnte die Behauptung von der wirklichen Setzung des Übels wieder aufgenommen werden; aber man hätte das Sein, insofern es etwas in sich selbst ist, geopfert, und sich damit ebenso gegen die tho-

mistische Philosophie, wie gegen das allgemeine menschliche Bewußtsein gestellt.

Zuletzt liegt der Schlüssel zu der dargelegten Lehre in jener Auffassung von der Schöpfung, die übrigens das ganze System beherrscht. Das Übel stellt sich im letzten Grunde dann dar als eine Folge des »Abstiegs« des Seins von seiner ersten Quelle her in die Vielheit und folglich die Unvollkommenheit. Jene Quelle verwirklicht das Sein im vollen Zustand, in der Einheit – ohne daß irgend etwas zu einem Mangel Anlaß gäbe; wenn es aber von dieser Quelle ausgeht, wird es notwendigerweise abgestuft und mit ihm auch das Gute, das sich mit ihm deckt. Die Vielheit der begrenzten und folglich unzulänglichen Naturen findet ihren Gegenwert in der Einheit der Ordnung, im Hinblick auf die das Übel zugelassen ist. Dadurch tritt also das Übel ein in den Bereich des Guten; es bleibt von ihm nichts übrig, als das Merkmal der »Grenze«, das heißt eine bloße »Abwesenheit« statt einer »Beraubtheit«, eine Abwesenheit, die das Weltganze – wie vollkommen es auch sein mag – immer in sich schließen wird und die darum in keiner Weise seiner Ursache zur Last gelegt werden kann; denn das Vollkommene vermag diese Ursache nicht zu schaffen, weil das Vollkommene kraft seines Wesens ungeschaffen ist.

Man sieht, wie viel diese Auffassung (auf dem Weg über Augustin und Aristoteles) Plato zu verdanken hat. Wenn man jedoch genau zusieht, so wird man erkennen, daß die Lehre des heiligen Thomas selbst in dem ontologischen Pessimismus einen Wert findet; denn da für Thomas Gott als Quelle über dem allgemeinen Sein steht, so kann man in Wahrheit mit Plotin sagen, daß das Sein selbst insofern die Quelle des Übels ist, als das von Gott ausgegangene Sein eben

durch diesen Ausgang mit »Möglichkeit« vermischt und dadurch für alle jene »Stürze« vorbereitet ist, denen allein die vollkommenste »Wirklichkeit« (Gott) nicht ausgesetzt ist. Wenn dann — von den höchsten Geschöpfen an — die Stufen der Teilnahme am Guten sich unaufhörlich in der Richtung auf die reine Möglichkeit hin abwärts neigen, so muß die Beimischung des Bösen im gleichen Verhältnis zunehmen. Daraus folgt nicht — wie der Pessimismus unberechtigterweise schließt —, daß das Sein böse ist; denn nicht insofern es Sein ist, ist das von Gott ausgehende Sein die Quelle des Übels, sondern insofern es *begrenzt* und folglich *Nicht-Sein* ist. In seinem Sein ist es nach jeder Hinsicht gut; ja mehr noch: es ist »das Beste«; so begegnet hier der wahre Optimismus dem Pessimismus. Denn wenn das Sein als solches der Ausdruck Gottes ist, wenn es ihn im Spiegel enthält und von ihm her seinen Wert bekommt — auf welchem untersten Grade auch das Mögliche verwirklicht sein mag —, so hat diese Verwirklichung — in ihrer Ganzheit betrachtet — in dem weit höheren Gut der Ordnung einen höchsten Wert, so daß man ihm die Bezeichnung, daß es »das Beste« sei, nicht verweigern kann.

—

Der kosmologische Optimismus

Es läßt sich nicht behaupten, daß diese Welt als die bestmögliche Welt zu erklären wäre; denn um sie zu verbessern genügte es, die Zahl der sie zur Ganzheit formenden Bestandteile zu vermehren oder deren Wert zu erhöhen und dadurch ihre Beziehungen zu bereichern.[1] Allein diese Tatsache, daß diese Welt nicht die bestmögliche ist, schließt nicht ein, daß die Welt eigentlich besser sein müsse. Vielleicht

haben gewisse Philosophen das nicht begriffen; daher ist dann jener übertriebene Optimismus gekommen, der sie behaupten ließ: diese Welt müsse die denkbar beste sein, denn sonst gebe es für ihre Entstehung keinen hinreichenden Grund. Doch ohne hinreichenden Grund wäre diese Berufung auf das Beste, denn das Beste ist ohne Grenzen und darum auch ohne Grund. Wenn man ernst darüber nachdenkt, kommt man zu der Erkenntnis, daß die bestmögliche Welt eben nicht möglich ist. Denn für die aufsteigende Reihe der Werte gibt es keinen Halt. Alles, was man verlangen kann, ist ein Konkret gegebener Fortschritt, jenseits dessen es einen andren geben muß. Wo soll dann das Verlangen zur Ruhe kommen? Da es dies nur willkürlich könnte, so beweist ihm jeder nichtbefriedigte Fortgang die Nichtigkeit des ersten Ausgangs. Was auch immer sein könnte: das, was sein wird, wird sich immer — in bezug auf das unerschöpflich Mögliche — in dem Verhältnis unvergleichlicher Bedürftigkeit befinden, das heißt, es wird außer jedem Verhältnis stehen, das heißt, es wird irgendein *Beliebiges* sein. Ebenso wie ein Punkt auf einer nach beiden Seiten hin unendlichen Linie keine Lage hat, so hat das von allen Seiten in das unendliche Meer der Möglichkeiten hineingetauchte Sein keinen angebbaren relativen Wert; es ist wie das Produkt aus Unendlich und Null in der Mathematik. Man sage nicht: wir sollen die Dinge von Gott aus sehn; denn Gott steht — wie wir oft gezeigt haben — außerhalb der Reihe; er kann also nicht die Bedeutung einer Grenze haben, der man sich in bestimmbarem Maß annähert oder von der man sich entfernt. Es bleibt also dabei, daß das teilnehmende Sein *beliebig* ist. Es kann als *Höchstmaß* bezeichnet werden in dem Sinne, daß jenseits seiner vernünftigerweise

nichts mehr gefordert werden kann; als *Mindestmaß* in dem Sinne, daß jenseits seiner unbegrenzte Weiten sich öffnen. Es gibt also hier zwei Gesichtspunkte, nach denen das teilnehmende Sein ganz gegensätzlich beurteilt werden kann. Es gibt die Seite des Nichts und die Seite des Seins; je nachdem man die eine oder andre ins Auge faßt, kehren sich die Verhältnisse um. Wenn das Sein, mit Gott oder mit der Unendlichkeit der Möglichkeiten verglichen, nichts ist — so groß es auch sein mag —, so ist es, mit dem Nichts und mit dem in ihm schwimmenden Unendlich-kleinen verglichen, ein All — so klein es auch sein mag. In beiden Fällen liegt eine Transzendenz vor. Das Höchstmaß und das Mindestmaß, das Beste und das Schlechteste sind also hier die beiden Seiten des Wirklichen: der Optimismus und der Pessimismus begegnen sich.[1]

Gegenüber den Anhängern des absoluten Optimismus müssen wir uns übrigens daran erinnern, daß sich, wenn man die Sache von der Seite Gottes nimmt, kein hinreichender Grund heranziehn läßt, aus dem heraus man von ihm irgend etwas, was das Geschöpf angeht, fordern kann. Der einzige »Grund« für Gott ist Gott, und zwar Gott unter dem Gesichtspunkt der sich mitteilenden Weisheit und der Güte. Allein eben dieser »Grund«, der für alles ausreicht, kann nichts fordern, dem nicht das göttliche Sein für sich allein vollständig genüge täte. Fordern kann man nur für ein Ziel, das heißt für ein Gut; Gott aber erschöpft den Begriff des Guten, soweit er auf ihn anwendbar ist. Außer ihm selbst kann es für seine Tätigkeit keinen Endzweck geben, auch nicht in Form irgendeiner Angemessenheit.[2] Was Gott auch immer tut oder nicht tut, seine Gründe sind immer hinreichend. Was er getan hat, war gut, und es war angemessen, daß er es tat; aber immer bleibt

es dabei, daß es auch mehr oder weniger nicht unangemessen gewesen wäre, wenn er es nicht getan oder anders getan hätte. Es wäre also falsch zu sagen: wenn Gott eine bessere Welt hätte machen können, dann hätte er besser getan, wenn dieses »besser« auf seine Tätigkeit selbst bezogen sein soll.[1] So als Umstandswort gebraucht, ist dieses »besser« eine Lästerung. Gott, der alle Gesetze setzt, hat kein Gesetz für seine Tätigkeit; es läßt sich kein Urteil über die Werke Gottes fällen, insofern sie aus ihm hervorgehn, sondern nur insofern sie darüber hinaus innere Beziehungen einschließen. Mit andren Worten: nichts ist besser oder schlechter *für* Gott, sondern allein *durch* ihn, so daß — vor jeder schöpferischen Entscheidung — über die Angemessenheit oder Notwendigkeit zu urteilen ungehörig ist. So bleibt die Freiheit Gottes gewahrt, und Optimismus und Pessimismus finden sich darin, daß das geschaffene Sein immer unendlich von seiner Quelle entfernt ist und dennoch das Beste spiegelt und verwirklicht.

VIERTES BUCH

DIE NATUR

Die Prinzipien der Natur

DAS WORT *NATURA* KOMMT VON *NASCI-tura*.[1] Das Werden in all seinen Formen ist jene Erscheinung, die in ihren sich wandelnden und vielfältigen Gestaltungen und Bedingungen die Naturwissenschaft begründet. Der seiner selbst bewußte Geist kann nicht daran vorübergehn; sonst müßte er an sich selbst vorübergehn.[2]

In den Augen des heiligen Thomas gibt es zwei Arten von Werden: das *substantielle* Werden, durch das ein Ding schlechthin wird, und das *akzidentelle* Werden, durch das ein Ding dieses oder jenes wird, etwa weiß oder warm oder in dieser Lage befindlich oder sonst etwas. Nun setzt die Betrachtung des absoluten oder substantiellen Werdens die Erkenntnis der Prinzipien des bewegten Seins voraus; die des akzidentellen Werdens aber fordert die Analyse der Veränderung und ihrer innern und äußern Bedingungen. Das sind also die beiden Untersuchungen, die sich uns aufdrängen, wenn wir — in der größten Allgemeinheit, wie es sich ziemt[3] — die Wissenschaft von dem bewegten Weltganzen aufgreifen.

I. Das substantielle Werden

Was das substantielle Werden angeht, so »muß man wissen, daß die Menschen nur langsam und allmählich hier die Wahrheit erkannt haben«.[4] Die alten Naturphilosophen sahn »in der Primitivität ihres Denkens, das sich über die Vorstellung hinaus nicht zu erheben vermochte«, in der Natur nur »oberflächliche«, das heißt aus akzidentellen Wandlungen sich ergebende Veränderungen. »Für sie war

jedes Werden ein Sichverändern, eine einfache Zustandsveränderung. Dadurch wurde die Substanz aller Dinge in die Einheit dessen verlegt, was sie *Materie* nannten und zu einem ersten, nicht verursachten Prinzip machten. Diesen Philosophen gelang es also nicht, die Analyse des Seins über die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz hinauszutreiben.« Bei der Substanz angekommen, sahn sie in ihr das letzte von allem; sie gaben sich damit zufrieden zu wissen, ob sie die Luft, das Feuer, das Wasser oder ein Zwischenelement oder ein gemeinsames Element war, wie die Atome, die in die Zusammensetzung aller Dinge eintraten; aber sie verfolgten die Frage nicht weiter.[1]

Wir kennen auch heute wieder diese geistige Haltung. Die physikalische Betrachtungsweise hat in unserer Zeit in »wissenschaftlicher« Form ihre Auferstehung gefeiert; aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der heilige Thomas diese Auferstehung als einen Rückfall ansehn und gegen sie — mit vollem Recht — seine scharfe Kritik richten würde. Der Atomismus ist als Philosophie — »eine faule Philosophie« nennt ihn Leibniz[2] — tatsächlich ein Zeichen der Faulheit des Geistes, der sich nicht über das Sinnliche hinaus erheben will. »Die sinnliche Vorstellung ist«, wie dieser Denker sagt, »so schön; man beschränkt seine Untersuchungen auf sie; man befestigt die Betrachtung wie mit einem Nagel und glaubt, die ersten Elemente als ein non plus ultra gefunden zu haben«.[3] Doch was ist das für eine Täuschung? Es ist doch wahrlich das Zeichen eines engen Geistes zu glauben, in den Tiefen des Seins, in der göttlichen Einfachheit der Urbestandteile ließe sich die unermeßliche und verworrene Mannigfaltigkeit der Erfahrung und ihrer unmittelbaren Ge-

gebenheiten auffinden, die sichtbaren Tätigkeiten der Körper ließen sich durch unsichtbare, aber ihnen ganz gleiche Tätigkeiten erklären, die »Häuser« der Natur seien aus andern, kleineren, aufeinandergestapelten oder im Wirbel sich drehenden Häusern erbaut. Müssen nicht die *Prinzipien* dem Gegebenen gegenüber transzendent sein? Müssen sie nicht — wenigstens für uns — »in einem undurchdringlichen Geheimnis« verborgen sein? Von dem, was *unterhalb* der Dinge liegt, vermögen wir uns nur Rechenschaft zu geben durch etwas, was *oberhalb* der Erfahrung liegt. Dieses unterhalb der Dinge Liegende ist also *a priori* unserer *Anschauung* unzugänglich; daher kann man, ohne jede Gefahr zu irren, durch die vorangehende Frage jedes System erledigen, das hier durch Berufung auf die sinnliche Vorstellung etwas erklären will. Diese kann als Erkenntnismittel nur hilfsweise zugelassen werden, insofern sie nämlich dem reinen Begriff die ihn tragenden Phantasievorstellungen darbietet und — in Analogie mit der Erfahrung — uns zu bedenken gibt, welche Verknüpfungen zwischen den geheimnisvollen Fäden sich bilden müssen, aus denen sich das ganze Gewebe zusammensetzt.

Es verhält sich damit, wie es sich — im Verhältnis — mit dem Gottesproblem verhält: wir stehn dem Unerkennbaren gegenüber. Allein die in der Erfahrung gegebenen Tatsachen schließen bestimmte Postulate ein, auf Grund deren wir der Natur oder dem ersten Prinzip Eigenschaften zuschreiben, die wir auf Grund der verhältnismäßigen Entsprechung der Rollen durch Analogie zu begreifen versuchen.

Wenn wir von diesem Gesichtspunkt ausgehn und mit dem heiligen Thomas die Frage nach dem substantiellen Werden aufgreifen, können wir uns nicht

mehr wundern, hier Prinzipien zu finden, die »nahe an das Nichts« *(prope nihilum)* grenzen — Thomas trifft sich hier mit Pascal —, so daß wir schließlich das Geheimnis hier einfach hinzunehmen haben.

Im Gegensatz zu den alten Philosophen sieht der heilige Thomas das substantielle Werden als eine Tatsache an. Der Gedanke, daß der Mensch, der Hund, die Pflanze, das Wasser und irgend etwas anderes sich nur wie die »Weisen« einer einzigen Substanz voneinander unterscheiden sollen, erscheint ihm als unmöglich; denn das würde bedeuten, daß sie sich nicht unterscheiden, insofern sie *Sein* sind — da das Sein eigentlich der Substanz zukommt, und das Akzidenz weniger ein Sein als »eines Seins« ist.[1] Es gäbe dann in der Natur nur für die Sinne geltende »Mischungen«, nicht aber eine bis auf den Grund hinabreichende Umformung; der Grund des bewegten Seins — für den Atomisten der Stoff, für den Dynamisten die Kraft — wäre unbeweglich und starr; das eben glaubt der heilige Thomas nicht. Für ihn hat die Tätigkeit der Natur viel tiefere Gründe; sie verwirklicht sich in einer viel geheimnisvolleren Werkstatt. Für ihn ist das bewegte Sein in seinem Sein selbst bewegt; es ist als solches ewig fließend; es vergeht oder entsteht in seinem Grund und Kern durch die Zeugung und die Zerstörung, wie es in seinen akzidentellen Weisen entsteht oder vergeht durch die Veränderung, die Vermehrung oder die örtliche Bewegung. Es wird durchwirkt von einem beständigen, auf den Wesensgrund hinabreichenden Werden, das in ihm nichts anderes voraussetzt als eine reale Möglichkeit, ein Unbestimmtes an Vermögen.

Die Voraussetzungen dieser Theorie lassen sich so ausdrücken: Alles, was die Natur uns zeigt, ist Be-

stimmtheit, Verwirklichung, *Form*, das heißt verwirklichte Idee. Der Beweis dafür liegt darin, daß es in der Erkenntnis eine Umkehrbarkeit gibt. Indem wir die Idee »entwirklichen«, finden wir sie in uns selbst wieder. Woher kommt es nun, daß die Welt, wie sie *wirklich* ist, auch *erkennbar* ist, wenn nicht daher, daß das Erkennbare ihr *Grund* ist, und daß sich in der Tatsache der Abstraktion dieser ideale Grund offenbart? Wenn die Erkenntnis kein Trug ist — zum wenigsten unter dem Gesichtspunkt der »Vergegenwärtigung« —, wenn »abstrahieren nicht lügen heißen soll«, so muß man zugeben, daß das Wirkliche Idee oder Kind der Idee ist. Indessen diese letzte Annahme würde noch nicht genügen; wenn man nicht zu den selbständigen Ideen Platos zurückkehren will, so muß man mit Aristoteles die Ideen in die Dinge selbst hineinverlegen. Eine dritte Möglichkeit wäre die Verlegung der Ideen in Gott hinein. Aber hüten wir uns vor dem Anthropomorphismus! Gott ist kein Weltbildner, der die Materie nach einem bestimmten Plan knetet. In Gott gibt es in Wirklichkeit keine unterschiedene Idee; er ist ein Unbestimmtes an Vollkommenheit, Quelle der Erkennbarkeit wie Quelle des Seins; allein wenn man den unmittelbaren Grund der Naturen — den einer jeden eigenen Grund — finden und die Frage beantworten will, was die Natur zu dem macht, was sie ist, so darf man nicht sagen: Gott oder das Denken Gottes, sondern man muß in dem Geschaffenen selbst die Idealität suchen, die diese Natur zur Darstellung bringt und die sie sich selber gibt — in der Erwartung, daß diese sich uns gibt durch die Erkenntnis. Diesem Begriff entspricht die *Form;* in ihr ist die Idee des Plato vom Himmel auf die Erde heruntergeholt; sie wurzelt in demselben Bemühen wie diese, nämlich

darin, das Erkennen zu begründen und seine Forderungen theoretisch zu befriedigen.

Bei dem veränderlichen Sein nun kann die Form nicht das einzige Prinzip sein. Dem stellen sich zwei ganz klare Tatsachen entgegen: zunächst die Vielheit der Einzelwesen in ein und derselben Art,[1] dann jenes vollständige »Einander-Ablösen«, das wir bei den aufeinanderfolgenden Formen beobachten. Wenn dort, wo sich ein Körper befand, sich später ein anderer Körper befindet, und zwar nicht infolge einer örtlichen »Ablösung«, sondern infolge einer allmählich erfolgenden Veränderung, so muß es einen gemeinsamen Träger der beiden Formen, die sich nacheinander zeigen, geben. Wir werden daher nicht mit Plato – im *Timäus* – sagen, daß dieser Träger mit dem Ort selbst zusammenfällt, als wenn die Ideen sich wechselnd in einer Art von reinem Raum offenbarten und somit dieser allein ihre Materie wäre.[2] Diese seltsame Auffassung ist in mehr als einer Hinsicht unmöglich; vor allem ist dieser angebliche reine Raum unmöglich;[3] dann aber setzt diese Auffassung eine ganze Reihe von Gedanken voraus, an denen der gesunde Menschenverstand sich stößt. Denn wen kann man glauben machen, daß, wenn ein Hammel Gras frißt, dieses Gras sich nicht in sein Fleisch verwandelt, oder daß jedenfalls dies nichts anderes bedeutet, als daß das Fleisch und das Gras sich in demselben Raum ablösen? Dagegen spricht schon der natürliche Sprachgebrauch. Wenn wir eine örtliche Ablösung meinen, sagen wir: *Da*, *wo* dieses war, ist jetzt etwas anderes; wenn wir aber die substantielle Erzeugung meinen, sagen wir: *Das*, *was* dieses war, ist jetzt jenes. »Das, was« bezeichnet nicht einen Raum, sondern einen Träger.[4] Freilich sind für Plato Raum und Träger ein und dasselbe, weil er aus der

Zahl und den Quantitäten die Substanz der Dinge selbst macht.[1]

Wir kommen also, wenn wir die substantielle Entstehung retten wollen, mit Notwendigkeit dazu, einen gemeinsamen Träger der Substanzen, die auseinander entstehn sollen, anzunehmen.[2] Das ergibt also mit der Form zusammen für das veränderliche Sein in seinem Werden *zwei Prinzipien*. Dazu kommt noch *ein Drittes*. Der Träger des substantiellen Werdens besitzt, bevor er eine gewisse Form trägt, diese Form der Möglichkeit nach. Wozu wäre sonst die Materie da, wenn man ihr dies Vermögen nicht zuschreiben dürfte? Allein da die Materie nacheinander in verschiedene Formen übergehn soll, so muß dies ihr Vermögen auf all diese Formen »gerichtet« oder »angelegt« sein. Ja noch mehr, dies allgemeine Vermögen bestimmt die Materie ganz und gar. Die Fülle dieser *Empfänglichkeit* bezeichnet im tiefsten Grund ihr Wesen. Es ergibt sich also: Wenn die Materie unter einer Form erscheint und dann eine andere Form tragen soll, so kann man nicht allein in Wahrheit sagen, daß sie diese neue Form nicht hat, sondern daß sie ihrer *ermangelt*, ihrer *beraubt* ist, sie *entbehrt;* denn ihre Empfänglichkeit enthält sie schon, und das sich vollziehende Werden gibt dieser Empfänglichkeit eine vorläufige Erfüllung.[3] Wenn die Materie von uns nur als Träger gefaßt würde, sobald eine Form über sie kommt, so wäre ihre ganze Aufgabe damit erfüllt, und es stände mit ihr wie mit der Materie des Himmels, die niemals ihre Form verändert.[4] Das substantielle Werden, das wir zu analysieren suchen, wäre unmöglich. Es ist es aber nicht; die Natur entwickelt sich; sie ist immer »hinter etwas her«; der Ausgangspunkt dieser ewigen »Verfolgung« aber ist der »Mangel«, das »Entbehren«,

anders gesagt: es ist jene große Empfänglichkeit, der alles Versprechungen macht, aber nichts Befriedigung zu geben vermag.

Wo kein Mangel, kein Entbehren ist, da ist Fülle; und wo Fülle ist, da ist Veränderung weder wünschbar noch möglich. Wenn aber die Materie — unter irgendeiner Form stehend — einer andern »ermangelt«, eine andere »entbehrt«, so kann sie diese erwerben; sie wird von selbst danach streben — nicht kraft eines positiven Strebens, sondern — kraft einer Anordnung der Natur, so daß es für sie besser ist, ständig in den Formen sich zu wandeln, als in einer einzigen Form — so vollkommen diese auch sein mag — zu verharren. Darauf beruht der Drang und Trieb alles Lebens und der geringe Grad von Sorge, den die Natur um ihre eigenen Werke hat.

Man macht also die »Entbehrung« zu einem Prinzip, weil sie es ist, die das Werden ermöglicht und jene allgemeine Empfänglichkeit der Materie ausdrückt, die durch die Verschiedenartigkeit und Vielfalt der Offenbarungen des Seins und des Lebens gefordert wird.

Das sind die Gedanken, die Thomas dem Aristoteles entnimmt, um sie in genialer Weise zu erweitern und zu präzisieren. Er verteidigt sie gegen alle Rückfälle in jene bloß sinnlichen Vorstellungen, denen seine Schüler nicht immer entgangen sind. Vielleicht haben diese, die mit den großen metaphysischen Notwendigkeiten, aus denen das System erwachsen ist, nicht immer genug in Berührung geblieben sind, nicht wenig dazu beigetragen, das System des Thomas in Mißkredit zu bringen. Die leichten Späße über das, was »weder etwas, noch ein so Beschaffenes, noch ein so Großes« *(nec quid, nec quale, nec quantum)* ist, beweisen freilich im Grunde nur zweierlei, ent-

weder daß man den Gedanken überhaupt nicht erfaßt hat, oder daß man Gesichtspunkten, die jedem tieferen Denken sich aufdrängen, einfach aus dem Wege geht.

Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß Materie, Form und »Mangel« sich jeder Philosophie aufdrängen; es gibt mehr als einen Weg, an ihnen vorbeizukommen und sie durch etwas Anderes, Gleichwertiges zu ersetzen. Allein wenn man den Ausgangspunkt des thomistischen Denkens annimmt, kommen diese Dinge mit Notwendigkeit zur Untersuchung; es ist mehr als einmal gesagt worden, daß dieser Ausgangspunkt, das heißt der gemäßigte Konzeptualismus, eine »uneinnehmbare Stellung« ist. Man kann sich weigern, sie einzunehmen; man kann sie nicht mit Gründen entkräften.

Aus diesem Grunde können wir uns nicht zu der Ansicht verstehn, daß der »Hylomorphismus« in dem System des heiligen Thomas irgendwie erst in zweiter Linie steht, daß er irgendein herbeigeholtes Bestandstück, eine Art wurmstichigen Balkens ist, den man ohne allzu großen Schaden aus dem Neubau des Thomismus herausbrechen könnte. Wir bedauern, hier ausgezeichneten Denkern widersprechen zu müssen; allein sie sind nach unserer Überzeugung auf einem Irrweg.

Wir glauben indessen gut zu verstehn, was viele zu diesem Schluß drängt. Sie sehn als wesentlich die Einteilung des Seins in *Akt und Potenz* an und sind der Überzeugung, die Einteilung in *Materie und Form* stelle nur einen — grundsätzlich der Verbesserung fähigen — Sonderfall jener Einteilung dar. Allein das Gegenteil ist der Fall. Ein Sonderfall, eine Übertragung (und in dieser Hinsicht sekundär und abgeleitet) ist in dem System die Einteilung in Akt und

Potenz, insofern diese Einteilung alles betrifft, ausgenommen gerade die hylomorphe Substanz.

Auf welche Gegenstände ist — mit Ausnahme dieser letzteren — die Einteilung in Potenz und Akt anwendbar? Entweder stehn diese Gegenstände innerhalb oder außerhalb der Kategorien. Innerhalb der Kategorien gibt es neben der *Substanz*, für die sich die besagte Einteilung in die von Materie und Form auflöst, nur das *Akzidenz*. Dieses ist aber Sein nur in Abhängigkeit von der Substanz. Es ist nicht Sein, sondern Sein des Seins *(ens entis)*. Wenn unsere Einteilung nur das Akzidenz anginge, so wäre sie keine Einteilung des Seins. Wenn sie aber eine solche ist, und wenn man an ihrem transzendentalen Charakter festhält, so muß man zugestehn, daß die Einteilung in Materie und Form, die ihre Anwendung auf die materielle Substanz darstellt, jeder möglichen Anwendung auf die Kategorien vorangeht.[1] Ist es ein Spiel mit Worten, wenn wir sagen, daß Materie und Form, die dem thomistischen System den Begriff der Substanz geben, zur Substanz des Systems selbst werden?

Wenn man nun die Kategorien verläßt und sich dem Immateriellen zuwendet, dann muß man daran denken, daß für den Thomisten das Unstoffliche nur mittelbar Gegenstand der menschlichen Erkenntnis ist; daß es allein durch Analogie erkannt wird, das heißt also in Abhängigkeit von dem uns unmittelbar gegebenen Erkenntnisgegenstand, der die materielle Substanz ist. Wenn nun das Immaterielle von uns nur analogisch erkannt wird, wie soll dann die Anwendung der Begriffe Potenz und Akt auf das Immaterielle nicht auch analogisch sein? Und wenn sie es ist, so hängt also diese Anwendung von der anderen ab; oder besser ausgedrückt: *sie* ist »Anwendung«,

das heißt sekundärer und abgeleiteter Gebrauch des Begriffs; sekundär nicht der Bedeutung, aber der Ordnung der Erkenntnis nach und abgeleitet im gleichen Sinn, wenn auch in der Ordnung der Existenz die Materie vom Geist abgeleitet und ihm gegenüber sekundär ist.[1] Es bleibt auf jeden Fall dabei, daß das Grundlegende für das System nicht seine Anpassungen sind — und wären es auch solche an Gegenstände, die an sich höher sind —, sondern der direkte Gebrauch gegenüber seinem eigentlichen Gegenstand.

Wenn man Materie und Form unterdrückt, so nimmt man dem thomistischen System seine grundlegende Auffassung des materiellen Seins, insofern dieses der eigentliche und angemessene Gegenstand unseres Geistes ist.

Die einzelnen Prinzipien sind nun näher zu betrachten.

Die Materie

Da die Materie ein reines Vermögen darstellt, in sich also keinen Akt enthält, und da wir anderseits nur durch den Akt erkennen, so müssen wir sagen, daß die reine Materie *unerkennbar* ist. Gott erkennt sie ohne Zweifel, und zwar deshalb, weil er — als allgemeine Quelle des Seins — über der Einteilung des Seins in Potenz und Akt steht und somit als übererkennendes Wesen auch das Untererkennbare begreift. Wir dagegen begreifen, da wir in einem bestimmten Akt begrenzt sind, nicht jeden Akt und erst recht nicht die reine Möglichkeit.

Allein das in sich Unerkennbare kann bisweilen *mittelbar* bestimmt werden, wenn die ihm zugeschriebene Aufgabe der einer erkennbaren Wirklichkeit analog ist. Nun entspricht der substantiellen Entste-

hung die akzidentelle; diese aber ist, da sie sich auf ein schon bestehendes Sein stützt, unserer Erkenntnis zugänglicher.

Wir verstehen, daß das künstlerisch noch nicht gestaltete Erz eine künstlerische Gestalt annehmen kann. Wenn es sie annimmt, hat das Erz in Hinsicht auf diese Gestalt die Rolle der Materie gespielt. In Wahrheit ist das Erz hier künstlerische Materie nur insofern, als es *künstlerisch* noch nicht gestaltet ist; aber dieses Fehlen der ästhetischen Gestalt gründet sich auf eine Substanz, die trotzdem irgendeine Gestalt hat und die daher der Erkenntnis zugänglich ist. Wenn es sich dagegen darum handelt, die Substanz selbst zu erzeugen, liegen die Dinge anders; dann gibt es keine Gestalt und nichts derartiges; doch insofern bleibt der Fall der gleiche, als die vorausgesetzten *Beziehungen* einander gleich sind. Was das Erz für das Bildwerk ist, das ist die reine Materie für die Substanz. So können wir also die Materie doch in einer gewissen Weise bestimmen. Das ist freilich auch alles, was wir positiv sagen können.[1]

Es bleibt nun noch der negative Weg. Da die Materie als Unterlage und Träger der substantiellen Entstehung gefordert wird, so muß sie das, was sie dadurch erwerben soll, entbehren (sie muß seiner »beraubt« sein), sonst hätte ja der erzeugende Drang gar keinen Sinn mehr. Was ist, wird nicht. Was wird nun durch die substantielle Erzeugung gewonnen? Wenn sie nicht ein Trug sein soll, so muß sie das substantielle Sein, das heißt die erste »Verwirklichung«, auf der alle weiteren »Verwirklichungen« beruhen, herbeiführen; mit anderen Worten: das, was uns von einem Ding sagen läßt: Es *ist*, ohne daß noch etwas Weiteres — irgendeine akzidentelle Seinsweise Einschließendes — hinzugefügt würde. Die Substanz ist

die Grundlage des Seins; wer sie zerstört, zerstört also das Sein; wer sie setzt, der setzt also auch in gleicher Weise das Sein. Nun setzt die substantielle Erzeugung das Sein, und wenn es einleuchtend ist, daß der Träger einer Veränderung in seinem Ausgangspunkt nichts von dem besitzen darf, was er eben erwerben soll, so ist also die reine Materie wirklich rein von jeder Seins-Wirklichkeit, von jeder Bestimmtheit, die die Kategorien des Seins verleihen können. Das unterscheidet gerade die substantielle Zeugung von all den anderen Veränderungen, die wir in der Natur beobachten. Die Veränderung geht aus auf ein Sein von *dieser* Beschaffenheit; die Vermehrung auf ein Sein von *dieser* Quantität; die Ortsveränderung auf ein Sein von *dieser* örtlichen Beziehung; die Zeugung dagegen geht aus auf *das Sein schlechthin;* denn im eigentlichen Sinne ist nur Sein, was Substanz ist,[1] und vor ihr gibt es, wenn man in der Ordnung der Zuschreibungen zurückgeht, nichts.[2]

Man darf also nicht sagen: Die Materie ist eine unvollkommene »Wirklichkeit«, ein relativ Unbestimmtes, das durch die Form weiter bestimmt wird. Wer so spräche, um an dem Geheimnis des Werdens vorbeizukommen, der würde das substantielle Werden unterdrücken. »Wer sagt, die Materie sei verwirklichtes Sein, der sagt, sie sei die Substanz selbst. Daher fügten die alten Natur-Philosophen, nachdem sie gesagt hatten, die Materie sei ein gewisses Sein, hinzu, sie sei die innerste Substanz aller Dinge; sie unterschieden also nicht mehr zwischen ihr und der Materie bei den Werken der Kunst.«[3]

Diese Philosophen stützten sich auf einen in den Schulen berühmten Beweisgrund. Wenn das Sein der Dinge selbst hervorgebracht ist, woher kommt es dann? Es kommt nicht vom Sein; denn was ist, braucht

nicht zu werden. Es kommt nicht vom Nichts; denn vom Nichts kann nichts kommen. Sie schlossen also, daß das Sein schlechthin nicht entsteht, sondern daß es bloß in seiner Lockerheit oder Dichtigkeit, in der Gestalt und Bewegung akzidentelle Veränderungen erleidet. Sie wußten eben nicht zwischen der Potenz und dem Akt zu unterscheiden und begriffen nicht, daß zwischen dem Sein schlechthin und dem Nichts das »mögliche« Sein (das Sein in Potenz), das rein passive Werden liegt, in dem die Ideen der Natur sich verwirklichen. Wenn wir oben [1] das Sein in Potenz und Akt eingeteilt haben, so haben wir es vor allem deshalb getan, weil diese Unterscheidung gerade der Substanz zugute kommen soll, die vor allem anderen Sein ist. Es gibt also die »verwirklichte« Substanz und die »mögliche« Substanz oder Materie. Diese läßt sich nur negativ bestimmen; sie ist weder Etwas, noch ein Solches, noch ein so Großes, noch irgend etwas von dem, wodurch das Sein bestimmt wird *(nec quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum quibus ens determinatur)*. Das heißt aber nicht, daß sie mit dem Nichts sich deckt. Denn das Nichts ist nichts, ein Vermögen aber ist etwas. Oder ist es etwa für die Bronze nichts, daß sie zu einem Bildwerk umgegossen werden kann? Das Wasser könnte das nicht. Das, was nicht nach Belieben durch ein anderes ersetzt, oder vertreten werden kann, steht schon mit diesem Etwas in einer bestimmten Beziehung; wenn es das nicht täte, würde es nichts fordern; das Nichts hat keine Bedingungen. Man muß also in der Bronze unterscheiden zwischen ihrer in sich selbst gesetzten Natur und der Empfänglichkeit, durch die sie auf Grund ihrer Anlagen gewissermaßen unter die Dinge der Kunst versetzt ist. Ebenso ist die Materie, wenn sie auch ein reines Nichts an Bestimmtheit

ist, doch nicht ein Nichts schlechthin, sondern eine »Möglichkeit«.[1]

Hierdurch erledigt sich die Anschauung des Averroes, der in der Materie *unbestimmte Dimensionen* annahm, weil er nicht begriffen hatte, wie die Individuation der Formen stattfindet.[2] Die verschiedenen Formen können nach seiner Meinung nicht von ein und demselben Teil Materie aufgenommen werden; die Materie muß also schon vor der Form abgemessen sein, sonst gäbe es in der ganzen Natur nur ein einziges und ewiges Sein. Da er sich im übrigen darüber klar war, daß die einem Körper zugeschriebene bestimmte Quantität ihm von seiner Form kommt — ebenso wie all seine anderen Dispositionen —, so teilte er den Fall: Der Form schrieb er die Aufgabe zu, die Quantität zu begrenzen; der Materie gewissermaßen dafür den Stoff zu liefern. Dadurch kam er teilweise auf die Raum-Materie-Anschauung des *Timäus* zurück und verfiel zugleich in die rein physikalische »Vorstellung«. Der heilige Thomas stellt ihm zwanzig Beweisgründe entgegen, von denen der eine noch scharfsinniger und tiefer ist als der andere.[3] Sie ruhen zuletzt darauf, daß die Materie keinerlei Verwirklichung enthält, also auch keine quantitative Verwirklichung, bevor sie zu einer Form bestimmt ist. Wenn man sagt, die unbestimmten Dimensionen der Materie seien hier nicht tatsächlich, sondern nur dem Vermögen nach verwirklicht, so hilft dies der Anschauung des Averroes nicht, denn soweit die Materie in der Möglichkeit zur Form ist, ist sie natürlich auch in der Möglichkeit zu den durch die Form gegebenen Dimensionen. Unteilbar in sich, teilt sie sich nach den Teilungen der Quantität, die ihre erste Disposition unter der Form ist, und so ist sie das Prinzip der Individuation.[4]

Wenn die Materie aus sich selbst keine Ausdehnung hat, so schließt sie auch nicht die Zahl ein, denn diese entsteht physikalisch durch die Teilung der Ausdehnung. Das ist freilich kein Grund, ihr nun positiv die Einheit zuzuschreiben; aus sich selbst hat sie ebensowenig Einheit wie Sein; denn diese beiden Dinge gehören ja zusammen; sie ist also in dieser Hinsicht weder eine Einheit noch eine Vielheit, sondern gegenüber dem Einen und dem Vielen reines Vermögen. Durch die Form, die »über sie kommt«, und die Quantität, deren erste Wurzel sie ist, kommt sie zu einer Vielheit, deren Reichtum wir festzustellen vermögen; allein in Wahrheit sind in der Natur die Bestimmtheiten der Materie vielfach, nicht aber die Materie selbst. Diese entbehrt — für sich allein betrachtet — all das, was einen Unterschied in der Zahl macht; darum sagen wir von ihr, daß sie eine in allen Dingen ist *(una numero in omnibus)*.[1]

Dieses Prinzip der *Einheit der Materie* in allen Dingen ist eins jener Prinzipien, die am deutlichsten den außerempirischen Charakter des thomistischen Hylomorphismus dartun. Was ist die reine — außerhalb des Raumes und der Zahl und infolgedessen auch außerhalb der Bewegung und der Zeit sich darstellende — Materie anders als ein *Noumenon?* Man definiert sie »beziehungsweise« — auf Grund eines Postulats des Gegebenen —, und durch diese Beziehung wird sie vollständig bestimmt; denn die Materie wird als ein Vermögen bezeichnet, das auf Verwirklichungsweisen bezogen ist, die in ihrer Natur und also auch in der Zahl bestimmt sind.[2] Aus der Materie ergibt sich nicht alles Mögliche, sondern das, wozu sie gemacht ist. Ebenso ist auch in bezug auf die Quantität ihre Empfänglichkeit durch das bestimmt, was die Anlage des physikalischen Weltganzen erfor-

dert.[1] In jedem Augenblick teilen die verschiedenen Körper sich in der Weise in dies Vermögen, daß, wenn einer von ihnen zugrunde geht, die ihm zugeteilte Quote des Vermögens »verfügbar« wird. Allein, wenn diese Quote des »Vermögens« in neue Verbindungen eintritt, bleibt sie identisch mit sich selbst; darauf beruht das Gesetz der quantitativen Proportionen, das den Austausch beherrscht.[2]

Unter der Voraussetzung dieser ihr zugeschriebenen Rolle kann die Materie weder erzeugt werden, noch untergehen. Sonst müßte man — aus demselben Grund wie oben — der Materie wieder eine andere Materie unterlegen. Und worin könnte diese bestehen? Vor dem reinen Vermögen gibt es nur das Nichts. Die Materie entstände also — wenn sie entstände — aus dem Nichts; und wenn sie verginge, kehrte sie zum Nichts zurück; das Nichts ist aber weder Ausgangs- noch Endpunkt einer möglichen Tätigkeit.[3]

Man darf aber daraus nicht schließen, daß die Materie nicht *geschaffen* ist. Sie ist es darum, weil — da Potenz und Akt das Sein teilen — die substantielle Potenz, die »Vermögen« zum Sein ist, gerade als solche in jene große »Klammer« eingeschlossen sein muß, deren Arme Gott schließt. Gott ist also ihre Ursache, wie er die Ursache von allem ist. Aber er kann nicht sie allein schaffen; denn ein Vermögen kann sich nicht in sich selbst verwirklichen; es braucht einen Akt, dessen Umfang es wohl überschreiten kann, so daß es also noch weiterhin »Mangel« leidet und Mutter weiterer Verwirklichungen zu werden vermag, der ihr aber doch jene »Standfestigkeit« gibt, die das reine Vermögen aus sich selbst nicht besitzt. Die Form ist der erworbene Akt, so daß der Satz: Die Materie *ist* ohne Form, dasselbe bedeutet, wie der Satz: Ein Sein ohne Akt ist im Akt, und das ist ein Widerspruch.[4]

Man muß sich nun daran erinnern, daß die Materie, wenn sie auch von der Form unterschieden ist, doch in gewisser Weise in ihren Begriff eingeschlossen ist. Die Form, von der wir sprechen, ist eine Idee, aber nicht irgendeine Idee. Sie schließt Organisation, Ordnung von Teilen ein; da nun die Beschaffenheiten die Ausdehnung zur Grundlage haben,[1] so ist sie eine in einer Materie zu verwirklichende Form; darum nennt man sie im Gegensatz zu den reinen Formen, die sich in sich selbst verwirklichen, *materielle Form*.[2] Die Form bestimmt die Idee zur Verwirklichung; die Materie nimmt sie auf, so daß ihr diese die Gattung, jene die Art gibt.[3] Wie soll man nun eine Gattung verwirklichen, ohne sie zu einer Art zu bestimmen?[4] Diejenigen, welche annehmen, die Materie könne allein bestehen, stellen sich stillschweigend das Sein selbst als eine Gattung vor, die Materie aber als eine ihrer Arten, und sie meinen, dies genüge, um sie als Sein zu bestimmen. Allein diese Annahme ist falsch. Das Sein ist keine Gattung, sondern ein transzendentaler und vielfältiger Begriff *(ens dicitur multipliciter)*. Die Gattung kommt hier von der Materie her; ihr Umfang umfaßt alle Verwirklichungen der Natur, aber ohne eine einzige zu bestimmen: diese Bestimmung aber muß hinzukommen, ehe man der Materie das Dasein zuschreiben kann. Daher ist die Materie — selbst durch Gott — nicht im eigentlichen Sinne geschaffen, sondern sie ist *mitgeschaffen*, das heißt: der Gegenstand der schöpferischen Tätigkeit oder (besser gesagt) der schöpferischen Beziehung ist das aus Materie und Form zusammengesetzte Ding, nicht aber die Materie allein.[5]

Die Form

Da die Erzeugung für ein Ding den Übergang vom Nichtsein zum Sein bedeutet und anderseits die Materie als Träger des Werdens reines Vermögen ist, so muß das, was durch die substantielle Erzeugung erworben wird, Quelle der allerersten Bestimmtheit und dadurch Quelle des Seins für das in Frage stehende Ding sein. Was so erworben wird, ist die *Form;* daher sagt man, daß die Form das Sein gibt.[1] Die Form wird auch Akt, Vollkommenheit, »Art« *(species)* genannt — aus dem eben dargelegten Grund. Sie wird Idee genannt, weil sie in der Tat eine in eine Materie aufgenommene Naturidee ist; in dieser Hinsicht ist sie etwas Göttliches, da sie teil hat an der lebendigen Idee, die Gott selbst ist. Wir fassen Gott als die »reinste Wirklichkeit« auf; die Materie dagegen ist reine Möglichkeit; zwischen beiden stehen die Dinge, die aus Wirklichkeit und Möglichkeit, aus Materie und Form zusammengesetzt sind. »Wenn die Materie zur Vollendung gelangt in jener „Verwirklichung", die ihre Form ist, so bedeutet das für sie eine — wenn auch unvollkommene — Anteilnahme an einem Abbild der Ersten Wirklichkeit.«[2]

Man sieht, daß in dieser Auffassung etwas von Platonismus und Idealismus liegt. Man findet aber in ihr nichts von jenem realistischen Empirismus, in den sich so viele Systeme verwickeln. Übrigens würde hier Aristoteles seinen Schüler nicht verleugnen. Auch er nennt die Form *etwas Göttliches.*[3] Er fügt hinzu: etwas *Ausgezeichnetes und Begehrenswertes*, und damit bezieht er die Form auf das höchste Begehrenswerte, »an dem dadurch, daß sie es begehren, der Himmel und die ganze Natur hängen«.[4] Die Materie, welche die Form sucht, sucht also Gott. Ja, *sie ist*

dieses Suchen selbst, da ihr ganzes Wesen Vermögen, das heißt »Erwartung« und »Anruf« ist. Auf diesen stummen Anruf gibt die Form oder die »Teilnahme an Gott« die Antwort. Die ganze Bewegung der seienden Wesen ist ein Aufstieg, der von der »Beraubung«, dem Entbehren, als einem relativen Übel, sich erhebt zum höchsten Gut, das auch das alles beherrschende Sein ist.[1]

Wir wissen schon, daß die Form wie das Sein, so auch in gleicher Weise das Tätigsein gibt.[2] Etwas ist tätig, weil es ist und je nach dem, was es ist. Das zunächst statische Sein schließt etwas Dynamisches ein. Auch darum schreiben wir der Form etwas Göttliches zu, denn das Tätigsein kommt zunächst und in gewisser Weise ausschließlich demjenigen zu, den wir das erste Tätige und die oberste Ursache genannt haben (erster und zweiter Weg).

Woher kommt nun die Form? Es scheint, als hätten wir die Antwort schon gegeben, indem wir sagten, daß sie göttlich ist. Aber das ist so zu verstehen, daß mit diesem Attribut ihre Natur und ihr allererster Ursprung, nicht aber ihr unmittelbarer Ursprung bezeichnet wird. Unmittelbar hat die Form zwei Grundlagen: die *tätige Kraft*, die sie einführt, und die *Materie*, aus der sie auftaucht.

Bei dem Versuch, diese doppelte Abhängigkeit näher zu bestimmen, fallen viele wieder in die physikalischen Vorstellungen zurück, denen sie schon entronnen zu sein glaubten. Sie sehen nicht, daß sie sich hier im Innern der Substanz, und das will heißen: im Innern des Seins befinden — denn die Substanz ist das Sein —, und sie lassen sich dazu verleiten, die Prinzipien wie die Seinswesen selbst zu behandeln und jenen dieselben Bedingtheiten wie diesen zuzuschreiben, immer wieder von der Vorstellung verführt, die

Häuser seien wiederum aus Häusern gemacht. In diesem Gedanken behaupten manche, die Form sei von Gott in dem Augenblick und gewissermaßen »bei Gelegenheit« der Naturtätigkeit, aus der das Sein hervorgeht, geschaffen; denn — so sagen sie — ist das nicht geschaffen, was ist und von nichts herkommt? Nun kommt die Form von nichts her, in Anbetracht dessen, daß ja nichts von ihr der Entstehung vorausgeht; dennoch ist sie etwas Wirkliches.

Hier liegt eine Zweideutigkeit vor, die wir aufdecken müssen. Die Form ist etwas Wirkliches, aber sie ist nicht *ein Sein*. Eigentlich gesprochen *ist sie* nicht; sondern es ist *etwas durch sie:* sie ist bloß Prinzip des Seins.

Nun sind die Erfordernisse eines Prinzips nicht gleich den Erfordernissen eines schon bestehenden Seins. Die Schöpfung bezieht sich auf das Sein. Insofern die Form an dem Sein als Prinzip des durch sie bestehenden, zusammengesetzten Dinges teil hat, ist sie geschaffen wie alles; allein dieses Prinzip des Seins steht nicht für sich allein in dieser Beziehung der Geschaffenheit zu dem ersten Sein, sondern durch das zusammengesetzte Ding, das — als allein für sich bestehend — auch allein Gegenstand einer auf das Bestehen hinzielenden Tätigkeit sein kann.[1]

Die Form ist also nicht geschaffen. Aber woher kommt sie dann? Kann man sagen, daß sie in einem noch verborgenen Zustand in der Materie »vorausbesteht«, und daß das tätige Prinzip die Aufgabe hat, sie »herauszuholen«? So haben noch nach Anaxagoras diejenigen gemeint, die von einer »Verborgenheit« der Formen gesprochen haben. Allein man muß diesen Begriff reinigen und klären. Die Form besteht in der Materie in der Weise voraus, in der nach einem Wort Michelangelos die schönsten Bildwerke im Marmor

enthalten sind. Die Materie kann sie »tragen«; darum kann man sagen: Sie sind in ihr enthalten, nämlich der Möglichkeit, dem Vermögen nach; darüber hinaus enthält dies Vermögen, wenngleich es rein passiv ist, eine natürliche *Hinordnung* auf die Form, und man kann daher behaupten, daß sie »herausgeholt« wird, und zwar auf Grund der Tatsache, daß sie zwar in dem Vermögen der Materie nicht ihre tatsächliche, wenn auch noch »verborgene« Wirklichkeit, aber doch in dem *Verlangen* der Materie eine Art von Gegenwert hat. Man darf es sich also nicht so vorstellen, als ob die Form in der Materie enthalten wäre »wie das Wasser in einer Vase oder das Brot in dem Backtrog«. Man darf auch nicht glauben, daß beim Übergang dieser Form zum Akt die Materie etwas von außen her empfing; sondern man muß sagen, daß die Unterlage der zeugenden Tätigkeit von Grund auf umgewandelt wird, woher es dann kommt, daß die reine Materie, als in ihm enthaltenes, passives Prinzip, ohne Schöpfung und ohne Hinzufügung von einer Form zur andern übergeht. Das Werden der Form ist also im eigentlichsten Sinne nur die Umwandlung des Trägers; sie selber hat keinerlei eigenes, unabhängiges Leben; sie hat also weder nötig geschaffen, noch irgend woher hinzugebracht, noch in dem erwähnten Sinn »herausgezogen« zu werden.[1]

Dadurch, daß die Form das Sein schlechthin gibt, folgt sowohl, daß die Materie nicht ohne Form sein kann, als auch, daß es in einem und demselben — eine substantielle Einheit bildenden — Körper nicht zwei verschiedene Formen geben kann. Dieser zweite Satz ergibt sich fast ebenso unmittelbar wie der erste; denn, was das Sein gibt, gibt auch die Einheit: das Sein und das Eine fallen zusammen. Wie sollte also

ein einziges Sein zwei substantielle Formen haben? Ist etwas zweimal es selbst? Jedes Ding hat nur eine Form, gemäß der es schlechthin ist. Alles, was zu ihm weiter hinzukommt, ist ein zu-fälliges Attribut, ein »Akzidenz«, das heißt eine »Weise« des Seins.[1] So erklärt es sich, daß in der Natur die Entstehung des Einen immer die Vernichtung des Andern bedeutet und umgekehrt; denn wenn ein Körper zerstört würde, ohne daß ein anderer entstünde, so würde entweder die jenen Körper vernichtende Naturtätigkeit wirklich auf das Nichts ausgehen, was wir als unmöglich erklärt haben, oder sie würde die Materie von aller Bestimmtheit entleeren, was auf dasselbe hinauskäme, denn wir haben ja gefunden, daß die unbestimmte, formlose Materie ein Sein ohne Sein, das heißt ein Nichts ist. Überdies geht keine Naturtätigkeit im eigentlichen Sinne auf die Vernichtung aus. Das Tätige ist, da es tätig ist, insofern es Sein ist, immer zugunsten des Seins tätig. Nur indirekt — und weil es unmöglich ist, daß zwei Formen gleichzeitig in ein und derselben Materie bestehen — bedeutet die Einführung der einen Form die »Austreibung« der andern.[2]

Wenn also zwei Formen ein und dieselbe Materie nicht zu bestimmen vermögen, macht die Erzeugung jener Wesen, die eine Elementenvermischung darstellen *(mixta)*, eine Theorie nötig, die dieser Forderung Genüge tut und trotzdem die Tatsache der »Vermischung« — im Gegensatz zu einer reinen und einfachen »Ablösung«, zu einer bedingungslosen Aufsaugung mehrerer Substanzen in einer einzigen — unangetastet läßt. Diese Theorie ist folgende:

Jeder Substanz haften aktive und passive Beschaffenheiten an. Diese Beschaffenheiten stellen unter der allgemeinen Idee, die durch die substantielle Form

ausgedrückt und verwirklicht wird, gewissermaßen Teilideen, untergeordnete Ideen, dar, die jene Hauptidee ergänzen. Die Einheit der Substanz besteht nun darin, daß diese abgeleiteten Formen keinen Bezug auf das Ganze als solches haben, sondern untergeordnet sind; sie haben aber trotzem ihre Natur und also auch ihre Beziehungen, und diese Beziehungen lösen sich unter der Voraussetzung, daß das Akzidenz aus sich selbst kein Sein hat, in Beziehungen der Substanz auf. Es wird also unter den verschiedenen Substanzen, die die *Elemente* der Welt sind, eine Ordnung geben, es wird Anziehung oder Abstoßung geben. Auf Grund der wechselseitigen Veränderungen werden sie zwischen ihren aufeinander abgestimmten Qualitäten eine »Verknüpfung« herzustellen vermögen. Wenn jedoch diese »Verknüpfung« ein neues Sein setzen soll, so muß sie von einem neuen Einheitsprinzip, einer Verwirklichungs- und Entwicklungsidee, einer Form ergriffen und beherrscht sein. Unter dieser Voraussetzung wird man sagen, daß die Bildung des Mischwesens eine wirkliche Zeugung verlangt; nichtsdestoweniger sind die Bestandteile, die ihr Ausgangspunkt gewesen sind, auf gewisse Weise — das heißt in ihren qualitativen Bestimmtheiten — einfach aufeinander abgestimmt und durcheinander begrenzt. Es ergibt sich daraus, daß die Materie des Mischwesens ein Bestreben hat, in ihre Bestandteile wieder zu zerfallen, und daß das Mischwesen mehr oder weniger deren Rolle spielen wird, so daß es zugleich eine Einheit und eine Vielheit ist, das heißt real eine Einheit, virtuell aber eine Vielheit. So machen im menschlichen Körper, der das Vollkommenste der Mischwesen ist, alle einander angeglichenen Substanzen Wirkungen möglich, die uns an ihre Selbstherrlichkeit in der Tätigkeit wie auch im Sein glauben las-

sen könnten. Aber sie sind umfaßt von jener *beherrschenden Idee*, die wir Seele nennen; von ihr gewinnen sie hinfort ihr ganzes Sein.[1]

—

Das Tätige und das Ziel

Von dem Tätigen, das die Materie zur Form führt, ist, nach unserer Darlegung der allgemeinen Lehre von der Tätigkeit,[2] nicht mehr viel zu sagen. Wir wissen, daß nichts von sich aus von der Potenz in den Akt übergeht. Der Vorrang des Aktes ist einer der grundlegenden Punkte der ganzen thomistischen Lehre. Nun ist die Materie als solche Potenz; die Form ist der Akt, den sie »trägt«; dieser Übergang setzt also ein im Akt befindliches Tätiges voraus. Über die Art dieses Aktes kann man nur sagen, daß zwischen dem Akt, der Prinzip, und dem Akt, der Ziel der Erzeugung ist, ein Verhältnis bestehen muß. Dieses Verhältnis kann eine Ähnlichkeit der Art sein; es kann aber auch allgemeiner sein. In dem ersten Fall wird das Tätige als »eindeutig« oder »einsinnig« bezeichnet, insofern als es mit seiner Wirkung in derselben »Bedeutung«, bzw. demselben »Sinn« oder in der gleichen Naturidee übereinstimmt. In dem zweiten Fall wird es als nicht eindeutig oder »analog« bezeichnet, weil die von ihm dargestellte Naturidee umfassender ist, und weil das, was von ihr auf ihre Wirkung übergeht, nur ein durch Abstufung der Formen gewonnenes ontologisch Abgeleitetes ist.[3] Übrigens setzen diese beiden Verhältnisarten einander voraus, wenn auch auf verschiedenen Stufen. Das nicht eindeutige Tätige geht immer voran, denn über jeder besonderen Art liegt notwendigerweise eine allgemeine Tätigkeit, die sie umschließt. So hat die Sonne Einfluß auf alle menschlichen Erzeugungen.

Daß die Ursache einer Art voll und ganz in einem dieser Art zugehörigen Tätigen liege, ist unmöglich; denn dieses müßte alsdann die Art als solche begründen und wäre somit Ursache seiner selbst. Ein solches Tätige kann nur Teilursache sein, das heißt Ursache in Hinsicht auf das Einzelwesen. Über den Teilursachen aber gibt es die allgemeinen Ursachen.[1]

Allein wenn das nicht eindeutige Tätige immer der eindeutigen Tätigkeit vorangeht und sie bedingt, so folgt darum noch nicht, daß diese sich immer zwischen der obersten Ursächlichkeit und der Wirkung einreiht. Es gibt Entstehungen, die in gleicher Weise aus einem Tätigen derselben Art oder aus einem nicht eindeutigen — für sich selbst auf die Materie einwirkenden — Tätigen hervorgehen können. Hierher gehört für Thomas das, was man seitdem in sehr uneigentlicher Weise als »spontane Generationen« bezeichnet hat. Es gibt keine ohne äußere Einwirkung erfolgende Zeugung in dem Sinn, daß die Materie sich von selbst aus der Potenz in den Akt oder — was im Verhältnis dasselbe ist — von einem niedern, ein »Entbehren« einschließenden Akt zu einem höhern, dieses »Entbehren« durch ein Sein auffüllenden Akt erhebt. Aber gibt es nicht — selbst bei den Lebewesen — Zeugungen, die aus den allgemeinen Tätigkeiten ohne irgendeine Einwirkung eines Gleichartigen, das heißt ohne »Samen«, hervorgehen — wobei Samen eben die *Kraft der Art* bedeutet? Thomas hielt dies mit seiner Zeit für möglich; er glaubte, die Erfahrung beweise es, daß die niedrigsten, das heißt die ganz einfach organisierten Tiere aus einer gebührend angelegten Materie durch den Einfluß der Gestirne, für den die Wärme der Gärung ein Zeichen ist, gewissermaßen »herausgelockt« werden könnten. Die Verschiedenheit der so erzeugten Arten ginge

dann zurück auf die Verschiedenheit der materiellen Anlagen.[1]

Avicenna war noch weiter gegangen;[2] er behauptete, alles, was durch den Samen erzeugt wird, könne auch ohne ihn erzeugt werden: durch Mischung, unter dem Einfluß höherer Ursachen. Thomas bekämpfte ihn im Namen der Erfahrung,[3] aber im übrigen mit Vorbehalten. »Die vollkommenen Tiere«, so sagt er, »scheinen nicht anders als mit Hilfe des Samens erzeugt werden zu können«; denn, da die Natur bestimmte Mittel ihrer Tätigkeit für all ihre Werke hat, so kann sie ohne Zweifel das nicht, was man sie nicht tun sieht. Nun sehen wir aber nicht, daß die sehr differenzierten Tiere ohne Samen erzeugt werden. In dieser Weise entstehen bloß die niederen Arten der Tiere, »die sich nur wenig von den Pflanzen unterscheiden«.

Thomas glaubte in der Tat, unter dem Einfluß der Sonne könne eine »hierauf angelegte« Erde ohne Samen Pflanzen hervorbringen.[4] Trotzdem — so fügt er hinzu — tragen die so erzeugten Pflanzen ihrerseits Samen und bringen fortan ihresgleichen hervor, dergestalt, daß der Hervorgang aus dem Samen als das natürliche erscheint, die andere Art der Erzeugung aber auf Grund der Leichtigkeit, mit der gewisse Wesen hervorgebracht werden, aushilfsweise hinzutritt.

Ebenso liegt es nach Thomas bei den künstlichen Dingen, unter denen einige auch auf eine andere Weise als durch die Kunst hervorgebracht werden können, während andere allein durch sie hervorgebracht werden können, weil sie zahlreichere Bedingungen erfordern. So kann man sich in einem Zimmer, in dem ein Feuer ist, noch von weitem wärmen, aber ein anderes Feuer kann man aus der Entfernung nicht

daran anzünden; man braucht eine Kerze oder irgendein anderes »Mittel«, um die Tätigkeit des ersten Feuers bis zu dieser entfernten Materie auszudehnen.[1] Innerhalb der durch die Erfahrung vermeintlich bezeichneten Grenze läßt Thomas Zeugungen unter Einfluß allgemeiner Bedingungen zu. Unter denselben Bedingungen hält er das Auftreten neuer Arten für möglich, und zwar nicht allein in dem Fall der Gärung, sondern ganz allgemein.[2] Der Maulesel war in seinen Augen ein Zwischenfall zwischen der Erzeugung durch ein Gleichartiges und dem Versuch der schöpferischen Natur zur Hervorbringung neuer Arten. Der Maulesel stellte für ihn eine neue Art dar, die, insoweit sie an den sie erzeugenden Kräften teil hat, zur eindeutigen Zeugung gehört; insoweit sie sich jedoch davon entfernt, in den Bereich jener allgemeinen Tätigkeiten eintritt, die in die Materie jene Formen eindrücken, deren diese fähig ist.[3] Thomas bemerkt indessen, daß der Maulesel nicht zeuge[4] und eher eine Abweichung als eine echte Form darstelle; darum verzichtet er darauf, in ihm eine Naturidee zu sehen, die den Anspruch erheben kann, neben den anderen in das Verzeichnis der Formen eingereiht zu werden.[5]

Man sieht, wie offen eine solche Philosophie für den »Formwandel« (Transformismus) ist, sobald dieser wissenschaftlich nicht mehr bloß eine Hypothese ist. Alles, was den heiligen Thomas davon trennt, ist eine Auffassung der allgemeinen Ordnung, die dem, was ist, zuviel gibt und nicht daran denkt, was in der Vergangenheit sein konnte oder in der Zukunft einmal sein kann. Die Paläontologie und andere Wissenschaften würden heute Thomas veranlassen, seine Formel: »Was man die Natur nicht tun sieht, das kann sie ohne Zweifel nicht«, als zu eng zu berichti-

gen. Was ein solcher Gedanke an Starrheit gegenüber einer Ordnung der Dinge enthält, in der das Statische überall gegenüber dem Dynamischen zurücktritt, würde ihm schnell einleuchten. Wenn er die Pflanze von den Tieren, und die niederen von den höheren Tieren nur durch ihre Organisation unterschied, deren Akt die lebendige Seele ist *(actus corporis organici)*,[1] wenn er auf der anderen Seite erkannte, daß die verschiedenen Grade der Organisation sich nicht allein im Raume, sondern auch in der Zeit abstufen, könnte er den Gedanken nicht abweisen, daß unter gewissen Bedingungen ein natürlicher Übergang von der einen zur anderen Stufe möglich ist. Die Einheit der Materie und die Beständigkeit der obersten tätigen Kräfte würden diesen Gedanken nur unterstützen; es ist daher nicht einzusehen, was sich dagegen einwenden ließe.

Diejenigen, welche von vornherein im Namen der thomistischen Philosophie die darwinistischen Lehren haben ablehnen wollen, haben einen doppelten Fehler begangen. Sie haben erstens vergessen, daß kein *a priori* dieser Art über die Untersuchungen der Naturwissenschaft irgendwie vorzuentscheiden das Recht hat; und sie haben zweitens — und das ist unser Fall — die thomistische Philosophie schlecht interpretiert, indem sie das, was wirklich Prinzip ist, nicht von dem geschieden haben, was nur Anpassung der Prinzipien an die wesensmäßig vorläufigen und der Verbesserung fähigen Erkenntnisse der positiven Wissenschaften ist.

Man sagt, für Thomas müsse die Art, da sie durch die Form (die eine *Idee* darstellt) gegeben ist, ein Unteilbares sein und sie könne sich zu keinerlei Umformungen hergeben, wenigstens nicht zu jenen unmerklichen Umformungen, die die Vertreter der Entwick-

lungslehre meistens annehmen und die in Wahrheit den Begriff der Art verschwinden lassen.[1] Doch ein solcher Einwand ist leicht zu entkräften. Es ist wahr, die Art ist gegeben durch die Form, und die Form ist als solche ein Unteilbares. Man schließt daraus richtig, daß die Art in sich selbst und als solche unveränderlich ist, und daß darum jede Veränderung, die die so aufgefaßte Art zulassen kann, nur als Veränderung des Einzelwesens gedeutet werden darf. Darum sagt Thomas immer wieder: Die Arten sind wie Zahlen; jede Veränderung, die sich durch die Hinzufügung eines *Unterschiedes* ergibt, verändert die Art, wie die Hinzufügung einer Einheit die Zahl verändert.

Allein gerade dieses Beispiel kann uns zeigen, inwiefern hier eine Erweiterung möglich ist, auch dann, wenn man sich innerhalb der Grenzen des reinen Thomismus hält.

Die Arten, heißt es, sind wie die Zahlen. Ja, aber genau genommen, gibt es in der Natur die fließende und zusammenhängende Zahl, welche die Zeit ist.[2] Die Zeit ist ihrem eigentlichen Sinne nach eine Zahl *(numerus motus);* allein in Hinsicht auf ihren Träger, das heißt die Bewegung — diese selbst hat wieder zum Träger das Zusammenhängende, in dem die Veränderung hervorgebracht wird nach dem Gesetz der Teilung bis ins Unendliche, also ohne bestimmbare Abschnitte, die den Ausdruck der Veränderung mit Hilfe einer Zahl möglich machen könnten — also auf Grund dieser Tatsache ist die Zeit, die in sich eine Zahl ist, in Wirklichkeit ein Zusammenhängendes, und dieses Zusammenhängende kann ohne Zweifel in bestimmten Zahlen (Stunden, Tagen, Jahren; Minuten, Sekunden usw.) ausgedrückt werden; aber ein solcher Ausdruck der Zeit ist inadäquat und rela-

tiv willkürlich; er vollzieht sich gerade dadurch, daß man das, was *eins*, das heißt *ungeteilt* — wenn auch der Anlage nach ewig teilbar — ist, in Abschnitte zerlegt.

Die Lehre von der Wandlung der Formen würde in bezug auf die Formen einen Begriff derselben Art aufstellen.

Die Form ist in sich eins, nach Art der unteilbaren Idee; aber auf Grund der Materie, in der die Form sich verwirklicht, auf Grund der zusammenhängenden Veränderungen, denen diese Materie unterliegt — Veränderungen, die nach der Annahme der Entwicklungslehre ganz den oben erwähnten »Anlagen auf die Form hin« gleich wären —, würden sich in der Natur *Umformungen*, dauernde Veränderungen ergeben. So paradox auch die Formel erscheint: Es kann in ihr einen fortlaufenden Übergang der Materie unter unteilbaren Formen geben, wie es in dem ewigen Fluß der Zeit ein zusammenhängendes Wachstum der Zahl geben kann.

Was wir »Arten« nennen, wären dann also nichts weiter als »Momente« in diesem fließenden Zusammenhang. Es gäbe — abstrakt und absolut gesprochen — so viele Arten, wie man will; denn es hätten unter diesem Gesichtspunkt all die bezeichenbaren Zwischenstufen den Charakter der Art; das heißt aber, es würde — unter diesem Gesichtspunkt — die Art in dem Unendlichen verschwinden. In der Praxis aber und im Hinblick auf unsere Wissenschaft, deren unvermeidlich relativen Charakter man damit einfach ausdrücken würde, gäbe es trotzdem »Arten«, das heißt gewisse *Hauptideen* der Natur im Gegensatz zu den Unterideen, die die Entwicklung in dem Halbschatten des Seins läßt; Ideen, die gegenüber denen, die gewissermaßen sich nicht vererben, *rela-*

tiv festliegen. Die so aufgefaßten Arten würden unsere natürlichen Einteilungen in Klassen vollkommen bestehen lassen und nur ihren *empirischen* Charakter hervorheben, indem sie ihnen jene Absolutheit abstreiten, die nicht Sache der experimentellen Wissenschaft ist.

In der fließenden und zusammenhängenden Zahl, als welche die Zeit ist, gibt es ebensowenig eine absolute Einheit; diese ist untergetaucht in dem Unendlichen der Einteilung in Stunden, Minuten, Sekunden, Terzien usw. Es gibt indessen empirische Einheiten, die in der Natur begründet sind, da sie gewisse Tatsachen der Natur — wie die tägliche Drehung der Erde — zur Grundlage haben. So gäbe es nach unserer Hypothese natürliche Arten, die durch die Erblichkeit und andere Dinge gekennzeichnet sind. Es gäbe dagegen keine absolute Art, als Idee einer unveränderlichen Natur betrachtet. Allein was zwingt uns anzunehmen, daß die Naturideen *in feststehender Zahl* da sind? Warum sollte es nicht eine Entwicklung der Idee geben, so wie es in der zusammenhängenden Zeit eine Entwicklung der Zahl gibt.

Dieser Hinweis auf die Zahl bedarf vielleicht noch etwas der Erklärung. Die Einheit als solche ist unteilbar und ebenso jede Zahl, die aus der Zusammenzählung der Einheiten entsteht. Allein es gibt die *Brüche;* die Brüche aber sind sicherlich nicht »Bruchstücke« der Einheit, sondern neue Zahlen, deren Zähler die Art anzeigt. Ein Viertel ist nicht der vierte Teil von eins, sondern eine Art von Einheit, nämlich *Viertel.*[1] Nichtsdestoweniger steht die neue, so gewonnene Einheit zu der ersten in einem Größenverhältnis. Wenn man nun zwei benachbarte Zahlen nimmt, wie die Zahlen 2 und 3, so haben die Brüche, die sie miteinander verbinden:

$2, 2\,{}^{1}/_{2}, 3;$
$2, 2\,{}^{1}/_{3}, 2\,{}^{2}/_{3}, 3;$
$2, 2\,{}^{1}/_{4}, 2\,{}^{2}/_{4}, 2\,{}^{3}/_{4}, 3;$
$2, 2\,{}^{1}/\mathrm{n}, 2\,{}^{2}/\mathrm{n}, 2\,{}^{3}/\mathrm{n}, \ldots . 3$

freilich den Charakter von Mittelgliedern.

Es gibt in diesem Sinne also ein Mittleres zwischen den Zahlen, das heißt andere Zahlen, die man — auf Grund ihrer Beziehungen zu den ersten — Brüche nennt. Man wird aber bemerken, daß in der oben gegebenen Reihe der Brüche die Multiplikation, die der Bruch schafft, ins Unendliche geht. $^{1}/\mathrm{n}$ bezeichnet die Zweiteilung ohne ein angebbares Ende, so daß es zwischen irgendwelchen zwei Zahlen eine unendliche Zahl von möglichen Zahlen gibt, nämlich die Brüche mit unendlich wachsenden Nennern der Reihe $^{1}/_{2}$, $^{1}/_{3}$, $^{1}/_{4}$, $^{1}/_{5}$, ... $^{1}/\mathrm{n}$.

Offenbar aber ist diese unendliche Möglichkeit hier nur im Geiste vorhanden. Allein wenn wir den Fall in die Wirklichkeit übertragen, und wenn wir, anstatt von abstrakten Zahlen, von *konkreten Formen* sprechen, so hat die unendliche Möglichkeit der Vervielfachung der Formen eine Grundlage, nämlich die Materie. Zwischen einem Zustand der Materie und einem andern, der dem ersten so nahe liegen mag, wie sich nur denken läßt, gibt es ein Unendliches an möglichen Zuständen.

Wenn diese Zustände substantiell genannt werden, indem die Substanz an sich (so wie es die Entwicklungslehre will) der Entwicklung unterworfen ist, und nicht bloß (wie der heilige Thomas erklärte) in bezug auf ihre Akzidentien, so wird es immer zwischen einer durch den Geist bestimmten Form und einer anderen ihr benachbarten eine Unendlichkeit von möglichen Formen geben.

Kann man nun sagen, daß in diesem Falle die For-

men nur Auffassungen des Geistes sind? Ebensowenig wie es bei den Zahlen der Geist allein ist, der die Hälfte, das Drittel, das Viertel macht. Die Brüche sind in dem Zusammenhängenden nicht unterschieden, aber sie sind in ihm unterscheidbar; der Geist *findet* sie, aber er *schafft* sie nicht, wenn er gleich sie *unterscheidet*. Zuletzt liegt hier wie überall das Geheimnis der Potenz und des Aktes; aber wir wissen ja, daß die thomistische Philosophie dies Geheimnis in sich aufnimmt.

Setzt sie es nicht auch ein, wenn es sich um akzidentelle Veränderungen handelt? Für Thomas ist ein Körper, der in einer zusammenhängenden Bewegung vom Weißen zum Schwarzen übergeht, in jedem angebbaren Augenblick unter dem Gesichtspunkt der Beschaffenheit *ein anderer*. Die aufeinanderfolgenden Zustände sind in dieser Beziehung unzählbar, aber sie *sind;* denn auch das Unbestimmte *ist* auf Grund der Materie. Ob dieser Fall sich nun bloß bei den akzidentellen Entwicklungen verwirklicht oder auch im Verhältnis auf die substantiellen Entwicklungen anwenden läßt, ist eine Tatsachen-, aber nicht mehr eine Prinzipienfrage.[1]

Kurz gesagt: Die substantielle Form ist eine Idee, und als solche ist sie unteilbar; sie ist durch Entwicklung nicht erreichbar *(non est motus ad substantiam)*. Allein was in sich unteilbar ist, kann der Teilung seines Trägers mit unterliegen und auf diesem Umweg *(per accidens)* entwicklungsfähig werden.

Wenn die Entwicklung alles umfassen und alles (d. h. alles Veränderliche) von einem einfachen Anfangszustand zu jener von der Welt erstrebten höchsten Unterschiedenheit hinführen sollte, müßte die Lehre von den Formen aufgefaßt werden:

1. als eine Lehre von der *Ordnungsform (forma or-*

dinis), die die allgemeine Zeugung in ihrer Einheit zum Ziel hat *(forma et finis coincidunt)*; diese Ordnung müßte sich übrigens ständig wandeln, um den Reichtum der Schöpfung immer besser zu offenbaren;
2. als eine Lehre von den *substantiellen Ganzheitsformen*, den Teilideen, die jene Idee der Ordnung verganzheitlichen; es sind die Silben jenes großen Wortes der Wirklichkeit, das die Welt darstellt, aber diese Silben, die im Werden sind, setzen sich zusammen aus Schwingungen in unbestimmbarer Zahl; diese Teilideen erfließen aus Unterideen, und sie sind selbst wiederum Unterideen für weitere Entstehungen;
3. als eine Lehre von den *akzidentellen Formen*, deren Besonderheit nicht darin bestände, daß sie den Träger in die Richtung einer den Grund berührenden Entwicklung treiben *(alteratio, dispositio ad formam substantialem)*, sondern daß sie ihn in der Art der von uns als eigentlich physikalisch im Gegensatz zu chemisch bezeichneten, als substantiell angesehenen Eigentümlichkeiten kennzeichnen. Es bleibt zu sehen, was unter dem absoluten Gesichtspunkt (der derjenige der Metaphysik ist) Unterscheidungen dieser Art bedeuten.

Der Grund des Systems bliebe hier immer unberührt, und im einzelnen fände die Lehre von der hier auseinandergesetzten Wahrheit — eine Lehre, die der Prüfstein des Ganzen ist — hier noch ihr völliges Genüge. Der unbestimmbare Reichtum der einen Idee, die Gott ist, und die in ihrer Einheit einer der Kraft nach unendlichen Vielheit gleichkommt, bliebe immer noch ihre Krönung.

Zum Schluß ist noch zu sagen, daß die substantielle Zeugung, wie jede Tätigkeit überhaupt, außer der Materie, der Form und dem tätigen Prinzip noch ein

Viertes voraussetzt, das in einem gewissen Sinn das Erste ist, nämlich *das Ziel*.

Das Ziel ist das Erste darum, weil es das Tätige bewegt, das heißt als solches bestimmt. Ein Tätiges ist seinem Wesen nach etwas, was zu *diesem* Werk bestimmt ist; darum können wir sagen, daß diejenigen, die den Endzweck unterdrücken, jede Tätigkeit unterdrücken.[1] Allein in der Ordnung des wirklichen Entstehens ist das Ziel offenbar das Letzte, da man zu ihm erst durch die Tätigkeit gelangt. Was dieses Ziel bei der substantiellen Zeugung ist, das ist nicht schwer zu begreifen. Das Tätige im Akt strebt dahin, seinen Akt mitzuteilen und, da die Zeugungsbewegung sein Mittel ist, so ist das der Zeugung eigene Ziel offenbar die Teilnahme an diesem Akt des Tätigen, das heißt an seiner Form. Unter diesem Gesichtspunkt — wir haben soeben daran erinnert — fallen also die Form und das Ziel zusammen, und der morphologische Zweckgedanke zeigt sich als das große Geheimnis der ganzen Natur.[2]

—

Das akzidentelle Werden
Die Bewegung

Wenn wir von *Bewegung* sprechen, so verstehen wir darunter nicht allein die Ortsveränderung; sondern es gibt Bewegungen der verschiedensten Art. Drei von den Kategorien lassen den Begriff der Bewegung in seiner ganzen Strenge, eine vierte in einem weiteren Sinne zu.

Bewegung sind sowohl die Veränderung des Ortes, als der Ausdehnung, als der Beschaffenheit. Aber auch eine Erzeugung oder eine Vernichtung kann als Bewegung bezeichnet werden; jedoch in einem weiteren Sinn; denn ihr Träger ist eine reine »Möglich-

keit«, eine solche bewegt sich aber nicht. Was sich bewegt, ist der umzuwandelnde Träger; aber dann handelt es sich eigentlich um eine *Veränderung (alteratio)*, denn da die Substanz in einem Zustand der Unteilbarkeit besteht, so ist er, sobald der vorhergehende Träger zerstört wird, schon zerstört, und darum nicht mehr Träger irgendeiner Tätigkeit. Was an seine Stelle tritt, *ist* dagegen schon, sobald man, streng genommen sagen kann, daß es *wird*, und es ist darum also auch nicht Träger eines Werdens.[1] Auf eine ganz allgemeine Weise wird die Bewegung bestimmt als die Verwirklichung dessen, was »in der Möglichkeit« ist, und zwar gerade als Verwirklichung. Auf den ersten Blick erscheint diese Bestimmung als dunkel; allein wenn man genauer zusieht, erkennt man, »daß es unmöglich ist, eine andere Definition zu geben«. Die Bewegung gehört ja notwendigerweise zu derselben Gattung wie das, was sich bewegt; anderseits muß jedes Ding durch etwas bestimmt werden, was ihm *vorgegeben* und an Klarheit überlegen ist. Nun ist den Kategorien — außer dem Sein und den ihm gleichkommenden transzendentalen Bestimmungen — nichts vorgegeben als die Potenz und der Akt, die die ersten Unterschiede des Seins darstellen. Mit Hilfe dieser Begriffe also darf man hoffen, die Veränderung soweit zu bestimmen, als sie bestimmbar ist.[2]

Es ist also zu beachten, daß zwischen der vollkommenen Verwirklichung — das heißt der in ihrer Ordnung und auf ihrer Stufe vollkommenen Verwirklichung — und der auf diese Verwirklichung bezogenen »Möglichkeit« ein Mittelglied liegt. Die Tatsachen selbst zwingen uns, diese drei Punkte anzusetzen: erstens das, was nur »Möglichkeit« ist; zweitens das, was nur »Wirklichkeit« ist; drittens das, was weder

reine Möglichkeit noch vollkommene Wirklichkeit ist, sondern von beiden etwas an sich hat. Hier zeigt sich die Stelle, an der die Bewegung steht, von selber. Das, was reine Möglichkeit ist, bewegt sich nicht; das, was werden kann, insofern es werden kann, wird nicht; die Bewegung ist notwendigerweise eine Verwirklichung. Übrigens kann die Verwirklichung, die wir Bewegung nennen, nicht die *vollendete* Verwirklichung sein, da ja bei ihr die Bewegung als solche aufhört. Was fertig ist, wird nicht mehr. Die Bewegung ist aber eine unvollkommene Verwirklichung – eine *Verwirklichung*, insofern sie das Vermögen, auf Grund dessen das Bewegte veränderlich genannt wird, verwirklicht; eine *unvollkommene* Verwirklichung, insofern sie diese Verwirklichung nicht in ihren Endpunkt setzt, sondern diesem Endpunkt gegenüber ein neues Vermögen darstellt.[1]

Wenn man diesen Begriff vertieft, stößt man auf Geheimnisse; aber auf dem Grund dieser allerersten Erscheinung, von der die physische Welt lebt, muß ja schließlich das Geheimnis liegen. Wir haben gefunden, daß der Begriff der »Möglichkeit« uns ebenso undurchdringlich wie notwendig ist. Die »Möglichkeit« hat teil am Sein und ist doch kein Sein; sie hat teil am Nichts und ist doch kein Nichts; sie läßt uns erkennen, daß unsere Erkenntnis des Seins und seiner Hilfsquellen nur Stückwerk ist. Wenn es so mit der Möglichkeit steht, dann kann es mit der Verwirklichung der Möglichkeit oder, anders gesagt, mit der Auswirkung eben dieser Möglichkeit in Hinsicht auf die Wirklichkeit nicht anders sein; es muß hier dieselbe Dunkelheit vorliegen.

Allein wir haben keinen Grund, etwas abzulehnen, bloß weil wir es nicht begreifen.

Ein Gegenstand, der etwas anderes sein kann, aber

nur unter der Bedingung, daß er es zuerst *wird*, befindet sich darum in der Möglichkeit zu zwei Dingen: zu einer vollkommenen Verwirklichung, die der Endpunkt der Bewegung sein wird, und zu einer unvollkommenen Verwirklichung, die im eigentlichen Sinne ein *Werden* ist. So ist das Wasser, das einen gewissen Grad der Wärme erreicht hat, in der Möglichkeit zu einem andern Grad der Wärme; es ist aber auch in der Möglichkeit, zu diesem Grad der Wärme *zu gelangen*. Wenn es erhitzt wird, so gewinnt es eine unvollkommene Verwirklichung, nämlich die der Bewegung, die als solche noch keine Seinswirklichkeit ist; denn durch sie ist das Wasser — unter eben diesem Gesichtspunkt betrachtet — nicht warm, sondern es *wird* warm; und Werden ist nicht Sein.

Man darf jedoch nicht vergessen, daß der so vollzogene Ausschnitt aus der Wirklichkeit diese nicht ganz auszudrücken vermag; ja, daß er sie leicht fälschen kann. Wenn wir sagen, die unvollkommene Verwirklichung — hier die Bewegung — gehe der vollkommenen voran und führe sie herbei, so soll damit nicht gesagt sein, daß es nicht in jedem angebbaren Augenblick etwas *Fertiges* gibt, auch wenn die endgültige Form noch nicht da ist. Auf Grund des Zusammenhanges der Bewegung und der Unbestimmtheit, die die unendliche Teilbarkeit hier voraussetzt, muß man notwendigerweise sagen, daß alles, was wird, *wurde* und zum Teil schon besitzt, was es sucht; und ebenso, daß alles, was wird, *werden wird* und darum, auch wenn es etwas gewonnen hat, noch mehr zu gewinnen vermag. Jeder Augenblick der Bewegung ist ein Anfang und ein Ende zugleich. Wie nahe man die Bewegung auch an den Ausgangspunkt heranrücken mag, sie bleibt doch unendlich weit von ihm entfernt, weil man eben auch hier eine unend-

liche Zahl von Zwischenpunkten angeben kann, die gemachte Errungenschaften bedeuten; und ebenso, wie sehr man auch die Bewegung ihrem Endpunkt annähere, sie ist noch unendlich weit von ihm entfernt, weil man auch hier eine unendliche Zahl von Zwischenpunkten angeben kann, die vor dem Endpunkt noch zu erreichende Errungenschaften bebezeichnen.[1] Allein, gibt es überhaupt in Wirklichkeit Ausgangs- und Endpunkte, die einzig solche sind? Es wäre vergeblich, in dem ewigen Fluß der Dinge etwas von absoluter Ruhe zu suchen; in der Zukunft gäbe es sie nur dann, wenn die Bewegung der Natur zum Stillstand kommen sollte; in der Vergangenheit nur dann, wenn die Zeit vom Anfang her begrenzt ist.[2] Zwischen diesen beiden äußersten Punkten — wenn sie existieren — gibt es nur relative Ruhepunkte; das Denken legt sie irgendwie fest und setzt sie für unseren Gebrauch absolut, ohne sie deshalb dogmatisch für absolut zu erklären.

Angenommen, die als unvollkommene Bewegung bezeichnete Verwirklichung schließe in jedem angebbaren Augenblick eine vollkommene Verwirklichung ein, die End- und Ausgangspunkt ist, so muß man sich fragen, was wohl eine derartige Wirklichkeit für das Denken bedeuten kann. Sobald man sie irgendwie festlegen will, flieht sie; was man von ihr ergreifen kann, ist immer etwas anderes als sie selbst. Denn die Bewegung kann nicht einzig das Bewegte selbst in jedem seiner Zustände sein; denn dann würde ja das Dynamische alsdann zugunsten eines Statischen verschwinden. Indessen scheint es, als ob eben nichts anderes als dies hier zu ergreifen wäre, denn sobald man etwas bezeichnet, ist das, was man bezeichnet, die auf diesem Punkte der Verwirklichung angekommene und von hier aus einem andern Punkt

zustrebende Bewegung. Das Fließende als solches läßt sich nicht ergreifen, denn es ist reines Werden und nicht Sein. Wenn man es in statischen Ausdrücken bezeichnen und von ihm einen Begriff geben will, der als wahr gelten soll, so muß man auf die Beziehung zurückgreifen. Man muß dann sagen: dieser Zustand des in Bewegung befindlichen bewegten Seins drückt als solcher nur das Sein und nicht die Veränderung des Seins aus. Insofern man ihn als durch eine vorangehende Entwicklung erreicht betrachtet, ist er ein Endpunkt; insofern er sich auf etwas anderes hinbewegt, ist er ein Ausgangspunkt. Insofern er jedoch das vorher Erreichte und das weiterhin zu Erreichende zugleich bezeichnet und diese doppelte Beziehung in Einem *(sub ratione una)* ausdrückt, ist er die Bewegung selbst; denn so gekennzeichnet, reiht er sich in eine Folge ein; er wird Teil eines Stromes; der Geist, der ihn gewissermaßen herausgezogen hat, um ihn zu erkennen, wirft ihn wieder in den Strom zurück, und wenn er gleich in einer statischen Form erkannt wird, so wird er doch nicht als statisch gesetzt; er ist Möglichkeit auf dem Wege der Verwirklichung, also Mischung von Möglichkeit und Wirklichkeit, oder, wenn man lieber will, er ist Verwirklichung, aber die Verwirklichung einer Möglichkeit, die eine solche bleibt und, ohne sich als Möglichkeit zu erschöpfen, sich verwirklicht. Wenn wir hier — um der Erkenntnis willen — das Zusammenhängende in Abschnitte zerlegen und das bewegte Sein »haltmachen« und »stillstehen« lassen, um es in statischen Ausdrücken zu bestimmen, so ist zu sagen, daß dieses »Halt«, beziehungsweise dieser »Ausschnitt« geleugnet werden, indem sie gesetzt werden; die Individualität, die wir den einzelnen Zuständen der Bewegung verleihen, um in irgend

etwas, was an ihr ergreifbar ist, diese selbst zu ergreifen, löst sich in den zusammenhängenden Strom des bewegten Seins auf. Wir wissen, daß es in dem Zusammenhängenden keine wirklichen, sondern nur mögliche Teilungen gibt. Allein diese Möglichkeit nutzt der Geist aus, um das zu ergreifen, was in sich unergreifbar ist; doch wenn der Geist diese Möglichkeit auch ausnutzt, das bewegte Sein selber tut es nicht; es durchschreitet — selber eine Einheit darstellend — die Ausdehnung als eine *Einheit*, ohne jene Haltpunkte einzuhalten, deren notwendigerweise unendliche Zahl, wenn sie *wirklich gegeben* und nicht bloß *möglich* wären, seinen ganzen Lauf vergeblich machen würden. Damit fallen alle Sophismen des Zeno von Elea.[1] Sie fallen deshalb, weil der sprachliche und begriffliche Ausschnitt, mit Hilfe dessen wir das Werden kennzeichnen und es im Geist in seinen einzelnen Abschnitten erleben, nur eine Weise des *Erkennens* ist und keinesfalls in eine Weise des *Erkannten* verwandelt werden darf.

Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Wenn die Möglichkeit, so »wirklich« sie auch in sich und als solche ist, irgendeine wirkliche Setzung nur durch die »Verwirklichung« gewinnt, weil sie durch sie allein bestimmt wird, so ist eben zu sagen, daß in der Bewegung das allein wirklich *ist*, was *Wirklichkeit* (Akt) ist; die *Möglichkeit* (Potenz), die in der Bewegung vorhanden ist, ist ein gewisses Nichts, nämlich das Nichts dessen, was werden soll, ein relatives Nichts, das auf das — durch das Bewegte erworbene — Sein aufgepfropft ist. Daher haben einige Philosophen die Bewegung durch das Nicht-Sein bestimmen wollen.[2] Das ist freilich eine Übertreibung; denn nicht jedes relative Nicht-Sein schließt Bewegung ein; sondern es gehört dazu, daß der frag-

liche Träger das ihn »kränkende« Nichts zu überwinden bemüht ist. Immer aber liegt die Sache so, daß sich in der Tatsache der Bewegung keine wirkliche Setzung angeben läßt, die die Bewegung selbst wäre. Diese wäre also in ihrem sich bewegenden Zusammenhang nicht wirklich gesetzt? Doch; aber es ist eine »geliehene« Setzung, und es ist der erkennende Geist, der hier das »Darlehen« einer notwendigen Wirklichkeit gibt.

»Der Begriff der Bewegung wird verganzheitlicht nicht allein durch das, was in der Natur besteht, sondern durch das, was der Verstand davon erfaßt. Bei der Bewegung gibt es in der äußeren Natur nichts anderes als die erworbene, unvollkommene Verwirklichung, die in dem Sich-Bewegenden einen Anfang oder eine Teilnahme an der zu erwerbenden vollkommenen Verwirklichung darstellt. So ist in dem, was sich auf das Weiße hinbewegt, schon etwas Weißes vorhanden. Allein, wenn diese Teilnahme an der Wirklichkeit den Charakter der Bewegung haben soll, so ist weiterhin erforderlich, daß wir sie mit unserem Geiste als ein Mittleres zwischen zwei Punkten betrachten, von denen der erste mit ihr in der Beziehung der Möglichkeit zur Wirklichkeit steht — weshalb man die Bewegung eine Verwirklichung nennt; der zweite aber in der Beziehung der Wirklichkeit zur Möglichkeit —, weshalb man von der Bewegung sagt, daß sie die Verwirklichung dessen ist, was in der Möglichkeit ist.«[1]

Die Ordnung des Früher oder Später in jener Zusammenfassung, die die Bewegung darstellt, wird also hergestellt durch die Seele; diese ist es, die die Garbe zusammenbindet. Ohne die Seele gäbe es keine Bewegung, sondern nur unverbundene Zustände des Nacheinander, eine Vielheit ohne Einheit, eine über-

dies unbestimmte Vielheit, da das Zusammenhängende *wirkliche* Teile nur infolge der an ihm vollzogenen Teilung hat.

Hier liegt das Geheimnis des bewegten Seins. Aber man sieht, daß für Thomas, für den das bewegte Sein als solches die Natur in ihrem letzten Grund darstellt, das Objektive und das Subjektive nicht wie zwei »Dinge« getrennt sind; mit andern Worten: *die Person* und *das Ding* sind nicht jedes für sich »eingemauert«. Das Ding »Bewegung« braucht, um zu sein, das Denken: es ist also zum Teil Person, Bewußtsein, Subjekt ebenso wie Objekt. Der Mensch ist also nicht einfach zur Natur *hinzugefügt*, sondern er ist *in sie hineinverflochten*, damit die Natur bestehe. DieWirklichkeit ist eine Synthese. DieWirklichkeit ist voll Seele. Hier liegt ein Gedanke, den Thomas nicht bis ans Ende geführt hat. Es ist ein Ansatzpunkt, an dem die allermodernste Kritik sich mit ihm treffen könnte.

—

Der Ort

An die Frage nach der Bewegung schließt sich auf das engste die Frage nach dem Ort an. Wer würde nach dem Ort fragen, wenn es nicht die Bewegung nach dem Ort hin gäbe? Es ist damit wie mit der Materie, auf die wir stoßen, wenn wir die Umformung sehen, die in der Materie ihren Sitz hat. Wir sehen, daß die Körper ihre Form verändern — und zwar in bezug auf ihre Substanz — und nehmen darum einen gemeinsamen Träger dieser Formen an. So sehen wir auch, daß verschiedene Körper nacheinander an denselben Ort gelangen, und erkennen daraus, daß der Ort eine von allen Naturkörpern verschiedene Wirklichkeit ist.[1]

Was ist nun der Ort? Er ist nicht etwas dem Körper Anhaftendes oder ein Teil des Körpers, wie seine Form oder seine Materie; denn der Ort ist offenbar von dem Körper, der sich an ihm befindet, trennbar; Form und Materie aber sind von dem Körper nicht trennbar. Ist er etwa der angeblich innerhalb der Grenzen des Körpers eingeschlossene ausgedehnte Raum? Viele haben das geglaubt, indem sie sich einfach an die Gegebenheiten der sinnlichen Vorstellung gehalten haben. Allein gegen diese Anschauung spricht ein durchschlagender Grund: ein solcher Raum besteht nämlich gar nicht. Im Innern des Körpers gibt es nichts anderes als diesen Körper selbst und seine eigenen Maße. Man könnte diesen Satz in verschiedener Weise beweisen; aber es genügt dies: die Ausdehnung ist ein Attribut; ein solches besteht nicht ohne einen Träger. Was sollen Ausdehnungsmaße, die nicht zu einem Körper gehören, die nicht die Ausdehnungsmaße eines Körpers sind? Das wäre indessen der Fall, wenn durch alles hindurch irgendein dimensionales Netz ohne Substanz herrschte.[1]

Wenn es mit diesen Lösungen also nichts ist, bleibt noch eine Annahme. Wenn der Ort nicht irgend etwas am Körper, noch irgend etwas in ihm (und mit ihm Zusammenfallendes) ist, so muß er außer ihm sein, und zwar die begrenzende Oberfläche des umgebenden Körpers.

Indessen, wenn man den Ort so (ohne einen weiteren Zusatz) bestimmen wollte, käme man in unlösbare Schwierigkeiten. Es gehört zur Natur des Ortes, daß er unbeweglich ist. Jeder Körper ändert seinen Platz; der Platz selbst aber wechselt nicht. Nun folgt die Oberfläche eines Gefäßes dem Gefäß; dieser Begriff scheint also hier nicht zu passen. Es ist jedoch folgen-

des zu beachten. Nehmen wir ein Schiff auf einem Fluß. Nach dem, was wir gesagt haben, wäre der Ort des Schiffes die innere Oberfläche des das Schiff berührenden Wassers. Nun fließt aber das Wasser des Flusses mit dem Schiff dahin; dieses benutzt es überall wie eine Art Gefäß, das sich aber fortbewegt und darum als solches nicht der Natur des unbewegten Ortes entspricht. Unter diesem Gesichtspunkt wäre eher das Bett des Flusses der Ort des Schiffes. Indessen ist das nicht sein unmittelbarer Ort, weil dieser eine Berührung und das Zusammenfallen der Oberflächen voraussetzt. Man muß also eine Synthese versuchen und sagen: Der Ort des Schiffes ist die Oberfläche des das Schiff berührenden Wassers, doch nicht insofern, als diese Oberfläche dem dahinfließenden Wasser angehört. Diese Oberfläche bestimmt sich als Ort in bezug auf das Ganze des unbewegten Flusses; und da die Beziehung der Lage, in welcher die bezeichnete Oberfläche in irgendeinem Augenblick mit dem Ganzen des Stromes steht, dieselbe bleibt, wenn auch das Wasser materiell weiterfließt, so wechselt der Ort nicht, ebenso wie ein Feuer, in das man immer wieder neues Holz hineinwirft, nicht aufhört, dasselbe zu sein. Man kann also verallgemeinernd sagen: »Die inneren Grenzen der Naturkörper, die einander enthalten, sind der Ort, aber nach Ordnung und Lage bezogen auf das Ganze des Himmels, der der erste Behälter und der Ort aller Dinge ist.«[1]

Man fühlt, daß hier ein Gefühl für das Absolute durchbricht, ein Verlangen, alle Beziehungen der Natur an einen letzten Ring festzubinden. Wenn man sich heute fragt, was für uns diesen »ersten Himmel« zu ersetzen vermag, dessen letztgültiger und fester Charakter eine derart feste und nicht mehr relative Bestimmung auch des Ortes ermöglicht, so wird man

sagen müssen, daß wir nichts derartiges kennen. Aber es versteht sich von selbst, daß damit die These nicht abgelehnt ist. Wir müßten nur die Begriffsbestimmung in folgender Weise verbessern: Der Ort ist die innere Oberfläche des enthaltenden Körpers, je nach seiner Stellung zu einem obersten und höchsten Gefäß, wenn es ein solches gibt, oder zu irgendeinem als Ausgangspunkt genommenen Gefäß. Die Behauptung würde so im Relativen verbleiben und nicht unter dem Vorwand, den Zirkel der Beziehungen zu schließen, die Erfahrung überschreiten.

Bemerken wir übrigens noch, daß für Thomas ein ernster Grund vorlag, den Ort durch die Beziehung zu einer »ersten Sphäre« zu bestimmen. Mit all seinen Zeitgenossen stellte er sich das Weltall als ein geschlossenes System vor, in dem jede Bewegung, jedes Leben von einer einzigen Einwirkung abhängig ist. Diese Einwirkung bestand aus der Einwirkung des »ersten Himmels« auf die einförmige Bewegung der Planetensphären und aus der Einwirkung der letzteren auf die Bewegung der unteren Sphären, die wie zweite Räder unter dem Antrieb des großen Schwungrades der Maschine laufen. Darum hing die Tatsache, daß etwas so oder so war, daß es so oder anders affiziert war, für jeden Körper vor allem ab von seiner Lage, von seiner Entfernung von den himmlischen Planeten. Darauf beruht die Idee eines »natürlichen Ortes«, die — schon von Pythagoras gekannt — von Aristoteles genauer bestimmt wurde und bis zu Descartes in Geltung blieb. Sie besteht darin, daß der Körper in seinem natürlichen Zustand nicht nur *einen*, sondern *seinen* Platz hat. An seinem Platz aber ist der Körper, der — mechanisch und in jeder anderen Weise — im stabilen Gleichgewicht und in der Lage ist, sich zu behaupten, seine Form zu be-

wahren und, wenn das zu seiner Natur gehört, sich zu entwickeln: so der Fisch im Wasser und das Blut in der Ader.

Der natürliche Ort ist der angemessene Ort des Körpers. Diese Tatsache beruht auf der Zusammenstimmung jedes Wesens mit seiner Umwelt, diese Zusammenstimmung aber beruht auf einer »Brüderschaft«, die über sich eine gemeinsame »Vaterschaft« voraussetzt. Der Himmel ist der Vater dieser Bedingtheiten, dieses Zusammenklangs; seine Einwirkung erstreckt sich unmittelbar auf die — der einförmigen Kreisbewegung der Planeten entsprechend einförmigen — *Elemente* und durch sie auf alles übrige. Es ist also der mit der Kraft des Himmels verbundene und auf Grund dieser Kraft des Himmels wirkende Ort dieser Vater der Elemente, der sie aus diesem Grunde erhält und fördert. Weil die der Mondsphäre benachbarte Materie durch die Bewegung dieser Sphäre zersetzt und erhitzt wird, wird dort das Feuer erzeugt; infolgedessen hat jedes feurige Element der Natur dort seinen natürlichen Ort. Die Luft, das Wasser, die Erde bauen sich dann stufenweise auf durch die Verbindung von Wärme und Kälte, von Dichtigkeit und Lockerheit in verschiedenen Verhältnissen. Daraus ergibt sich, daß auf Grund einer Anordnung der Natur, in der ihre Zielstrebigkeit sich offenbart, jedes Element danach trachtet, den Ort zu finden, der es erhält, weil er es geschaffen hat, den Ort, an dem es sein Gleichgewicht, seine angeborene innere Ordnung, seine Form findet. Darauf beruht die Bewegung der *schweren* Körper, die sich von selbst zum Mittelpunkt hinbewegen, und das Aufsteigen der *leichten* Körper, die zu ihrem Ursprungsort zurückkehren. Diese ganze peripatetische Physik ist veraltet; aber der Grundgedanke in bezug

auf den Ort bleibt, was er war; er kann wissenschaftlich nicht überwunden werden.

Wenn man sich fragt, in welcher Beziehung er zu den modernen Theorien über den Raum steht, so ist die Antwort einfach. Für den Thomisten gibt es den reinen Raum nicht; dieser ist ein mathematischer Begriff, bei dem die reale Quantität der Körper von ihren Bedingungen abstrahiert und für sich betrachtet wird, dergestalt, daß das Ganze der in der Welt nebeneinander gesetzten Quantitäten nur ein netzförmiges Gewebe ist, in dem die Grenzen verschwinden und das eine Art gemeinsamen Gefäßes darstellt, das — in sich selbst ohne jede Konsistenz und in jeder Hinsicht unbedingt — ohne Ende erweitert und als unendlich angenommen werden kann. Allein man darf sich durch dieses Spiel nicht täuschen lassen. Der reine Raum der Mathematiker und des Volkes — und wieviele sind hier Volk! — ist nur eine nützliche Vorstellung, aber keine Naturwirklichkeit.

Es gibt jedoch Thomisten, die sagen, daß man die Verschiedenheit der Auffassung nicht übertreiben soll. Da die umgebende Oberfläche als Ort nur durch ihre Stellung, durch die Ordnung der Lage, mit einem Wort: durch die dimensionalen Beziehungen bestimmt wird, so gibt man stillschweigend zu, daß die Koordinaten, die den Ort eines Körpers bestimmen, unabhängig sind von allem Hin- und Herfließen der Materie, das über sie dahingeht. Man entledigt sich also jener realen Quantität der Körper, jener *akzidentellen* Quantität, an die man den Ort gebunden hat, wenn man ihn als die innere Oberfläche des Gefäßes bezeichnete. Von hier bis zum Raum der modernen Physiker scheint es nur mehr halb so weit zu sein.

Aber vielleicht ist das eine Täuschung. Denn erstens

isoliert sich der Thomist, wenn er es ablehnt, in der positiven Wirklichkeit ein System von Beziehungen zu sehen. Zweitens wird der Ort, den man durch das Leere bestimmen wollte, das für ihn ein Unsinn ist, in seinen Augen durch die Beziehung zweier Wirklichkeiten bestimmt: eines obersten — oder als oberstes angenommenen — Gefäßes und der wirklichen oder möglichen Realität einer begrenzenden Oberfläche, die der in Bewegung befindliche Körper bestimmt und benutzt, wenn er sie erreicht, die er bestimmbar und benutzbar läßt, wenn er von ihr ausgeht. Drittens ergibt sich die unerwartete Folgerung, daß in der Ort-Raum-Hypothese jeder Körper notwendigerweise an einem Ort wäre, darum, weil er Dimensionen hat, die auf die des angeblichen Raumes anwendbar wären. Wenn dagegen der Ort die Oberfläche des unmittelbaren Gefäßes ist — die bestimmt ist durch seine Beziehung zum ersten, welches es auch sei —, so kann man sich einen Körper denken, der ohne irgendeine Beziehung zu diesem einfach in sich wäre, vollkommen selbstherrlich, so wie man es von dem als Ganzes betrachteten Weltall wohl sagen muß. Dieser Gedanke erweist sich als nützlich für den thomistischen Theologen. Der *verklärte Leib* des jenseitigen Lebens hat für ihn hier eine seiner Bedingungen.[1] Der eucharistische Leib des Herrn verwirklicht eine ähnliche. Man kennt die sehr wertvolle thomistische Theorie, nach der die Quantität, die der materiellen Substanz die Ausbreitung ihrer Teile mitteilt, dennoch aus sich selbst keinerlei Beziehung zum Ort hat, sondern nur kraft einer neuen Beziehung, die man von ihr abstrahieren kann, und deren Wirkung die Macht Gottes aufzuheben vermag. Diese systematische Einsicht, die aus den Spekulationen über die Eucharistie herausgewachsen

ist, ist nur eine besondere Ausprägung der Erkenntnis, daß die materielle Substanz nicht aus sich selbst teilbar ist. Es gibt hier drei Stufen, durch die das *Noumenon* mit den empirischen *Phainomena* verbunden ist: 1. die Substanz, die für den Geist voll bestimmte, aber noch nicht in Raum und Zeit »ausgegossene« Verwirklichung; 2. das ausgedehnte Sein, die im zweiten Grad durch Ausbreitung der Teile und Beziehungen der Lage dieser Teile zueinander bestimmte Substanz; 3. das lokalisierte, das heißt das über das Vorherige hinaus noch durch seine Beziehung und die Beziehung seiner Teile zu anderen Körpern und zu der Gesamtheit der Körper bestimmte Sein.

Man sieht, wie wenig Einfluß die empirische Vorstellung, die der Ort-Raum-Idee zugrunde liegt, auf dieses System hat.

—

Die Zeit

Die Frage nach der Zeit hängt nicht weniger eng mit der Bewegung zusammen als die Frage nach dem Ort. Ja die Verbindung ist noch inniger, weil der Ort eine direkte Beziehung nur zum Bewegten, die Zeit aber eine solche zur Bewegung selbst hat.[1] Auch hier übernimmt Thomas die Gedanken des Aristoteles; aber er entwickelt und erklärt sie, und bei der Anwendung des Begriffs auf die von seiner Metaphysik und Theologie vorausgesetzten Maße der Dauer gibt er ihnen eine abgeschlossene Form, wie sie sie bei Aristoteles noch nicht hatten.

Der Ausgangspunkt ist ein psychologischer. Wir nehmen die Zeit wahr, wenn wir in der Außenwelt oder in der Innenwelt unserer Seele *Bewegung* wahrnehmen. Wenn wir anderseits die Bewegung wahr-

nehmen, so wird sie von dem Eindruck der Zeit begleitet. Nun ist es sicher, daß die Zeit nicht die Bewegung selbst ist. Denn erstens gehört die Bewegung nur dem von ihr Bewegten zu, während die Zeit allen Naturwesen gemeinsam ist. Zweitens sind die Unterschiede der Bewegung das Schnelle und das Langsame; was sollen aber diese Worte in der Anwendung auf die Zeit bedeuten? Schnelligkeit und Langsamkeit schließen die Zeit ihrem Begriff nach ein; wir würden uns also im Kreise herumdrehen, wenn wir die Zeit selbst schnell oder langsam nennen wollten. Es muß also die Zeit etwas *an* der Bewegung sein; sie muß sich auf irgendeine Weise an sie heften. Aber auf welche Weise?

Da man von der Zeit sagt, daß sie aus der Bewegung folge, aus dem Grunde, weil beide zusammen wahrgenommen werden, so muß man annehmen, daß die Verbindung zwischen ihnen durch das hergestellt wird, was — in der Bewegung erkannt — die Erkenntnis der Zeit nach sich zieht. Wenn man nun genau zusieht, so bemerkt man, daß die Zeit wahrgenommen wird, wenn in der Bewegung die Ordnung des Früher und Später wahrgenommen wird, die sich in ihr aus den Teilungen der von ihr durchschrittenen Größe ergibt.

Man muß in der Tat bemerken, daß das Früher und Später zunächst eine Beschaffenheit der meßbaren Ausdehnung ist, die, weil sie Lage einschließt, hierdurch auch eine Ordnung in der Ausbreitung ihrer Teile einschließt. Nun gehen das Früher und das Später von der Ausdehnung auf die Bewegung nach dem Ort über, da diese die Verwirklichung dessen ist, was die Lage in bezug auf den Ort ändert, und also der Ordnung der Ausbreitung, welche die Ausdehnung affiziert, unterliegen muß. Jedenfalls ist die

Ordnung nach dem Früher oder Später in der Bewegung etwas anderes als die Bewegung selbst. Die Bewegung ist an sich nur die Verwirklichung einer Möglichkeit als solcher; wenn sie Ausbreitung und darum Ordnung der Teile einschließt, so liegt der Grund dafür in der Natur der Quantität. Diese vorausgesetzt, wird auch die Bewegung quantitativ; das Früher und Später identifiziert sich mit ihr als seinem Träger, aber ihr Begriff bleibt davon unterschieden.[1] Man kann sich also fragen, ob die Zeit aus der Bewegung folgt, insofern sie Bewegung ist oder insofern sie diese Ordnung einschließt. Auch hier hilft die psychologische Untersuchung noch weiter.

Wir nehmen die Zeit wahr, indem wir in der Bewegung das Früher und Später, die Ordnung der nacheinanderfolgenden Setzungen unterscheiden. Und wir machen diese Unterscheidung, indem wir *zählen*, indem wir den Zusammenhang der Bewegung zerschneiden, um dort unterschiedene Punkte aufzugreifen. Wenn wir zwei der aufeinanderfolgenden Momente in dem fortlaufenden Strom des Bewegten als unterschieden nehmen und auf sie die Zahl anwenden, so sagen wir, daß es Zeit gibt, und das eben ist die Zeit. Wenn wir dagegen nur einen Moment der Bewegung wahrnehmen, ohne ihn mit anderen Momenten zu verknüpfen — sei es, daß wir auf die Ordnung des Früher und Später, die sich dort zeigt, nicht achten; sei es, daß wir diese Ordnung nur in Hinsicht auf einen einzigen Moment, den wir als Anfang und Ende zugleich betrachten, ins Auge fassen — so haben wir das Gefühl der Zeit nicht. Das ist der Fall bei denjenigen, die sich in eine tiefe Betrachtung »versenken«; es war auch der Fall bei jenen Gestalten der Sage, die in Schlaf verfielen und ohne Bewußtsein der verflossenen Zeit wieder aufwachten,

weil sie in ihrem gegenwärtigen Bewußtsein den letzten Moment vor dem Einschlafen mit dem ersten nach dem Erwachen verknüpften. Man kommt also dazu zu sagen, daß die Zeit, wenn sie aus der Bewegung gerade insofern folgt, als diese von der Seele gezählt wird, diese Zahl selber ist. Man wird daher die Zeit bestimmen als die *Zahl der aufeinanderfolgenden Zustände der Bewegung (numerus modus secundum prius et posterius).*

Man sage nicht, diese Begriffsbestimmung drehe sich im Kreise, weil das in ihr vorkommende Nacheinander die Zeit schon voraussetze; denn so steht es nicht. Das Nacheinander, das hier gemeint ist, ist nicht das zeitliche Nacheinander, sondern es ist die Ordnung der Bewegungszustände, insofern diese von der Quantität und ihren nebeneinander bestehenden Lagen abhängt. Es liegt also kein »Kreis« vor, sondern eine einfache Abhängigkeit von drei Dingen: der koexistenten Ordnung der quantitativen Lagen; der Ordnung der Zustände der Bewegung, die diese Lagen durchläuft; der Zahlenordnung, die in der Seele bei ihrer Anpassung an diese Dinge verwirklicht wird.[1]

Man glaube auch nicht, daß mit der Formulierung: die Zeit ist eine Zahl, die *abstrakte* Zahl gemeint ist. Die abstrakte Zahl ergibt sich nicht aus unserer Anpassung an die Dinge, sondern sie entsteht aus einer selbstherrlichen Tätigkeit unseres Geistes, der sich bemüht, die allgemeinen Rahmen des Seins zu finden. Wenn die Zeit eine abstrakte Zahl wäre, so würde daraus folgen, daß die Zahl von irgend etwas die Zeit wäre, da sich die abstrakte Zahl auf alles anwenden läßt. Nein, die Zeit ist eine *konkrete* Zahl *(numerus numeratus)*, sie ist nicht das, womit man zählt, sondern das, was gezählt wird, so daß die Zahl selbst,

welche die nacheinanderfolgenden Zustände der Bewegung durch ihre beobachtete Folge in uns bilden, die Zeit darstellt.

Hieraus ergibt sich eine sehr wichtige Schlußfolgerung; da die Bewegung auf Grund der zusammenhängenden Quantität, die sie durchläuft, ein Zusammenhängendes ist, muß auch die Zeit, die ihrem Wesen nach Zahl der Bewegung ist, trotzdem *zusammenhängend* sein, so daß wir bei ihrer Wahrnehmung nicht eine Folge von Einheiten ohne Mittelglieder wahrnehmen — gewissermaßen als eine Zahl von Gegenständen —, sondern einen zusammenhängenden Strom, in dem die Zahl im Zustand der Möglichkeit ist, aber so, daß wir sie doch bestimmen können nach einer Weise, die nur von uns abhängt. Hier ist wieder das Geheimnis des Zusammenhängenden in seiner Einheit und Vielheit; und es muß sich hier vorfinden, weil die Zeit eine lebendige Durchzeichnung der Bewegung ist, die selbst wieder durchgezeichnet ist auf die träge und untätige Ausdehnung.[1]

Ein anderes Geheimnis, das auch schon bei der Bewegung auftauchte, muß hier bei der Wesensbestimmung der Zeit in gleicher Weise wieder erscheinen, nämlich das des Objektiven und Subjektiven und ihrer wechselseitigen Beziehung. Schon Aristoteles hatte diese Frage gestellt, aber nur in dunklen Ausdrücken — in Form eines Zweifels — darauf geantwortet.[2] Thomas erklärt sich darüber in folgender Weise. Die Zeit ist eine Zahl; wer die gezählten Dinge setzt, der setzt ihre Zahl, vorausgesetzt, daß man darunter die konkrete Zahl versteht, so wie die Natur der Zeit es verlangt. Wenn also die gezählten Dinge von dem abhängig sind, der sie zählt, so wird ihre Zahl von ihm in gleicher Weise abhängig sein. Was ist unter dieser Voraussetzung über die Zeit zu

sagen? Wir haben gesehen, daß die Bewegung, deren Maß sie ist, kein Sein außer uns hat, es sei denn im Zustand der reinen Vielheit, ohne eine mit Zahlen zu bezeichnende Verbindung, ohne die Einheit einer Zusammensetzung. Das mit Gedächtnis begabte erkennende Wesen gibt der Bewegung diese Einheit, von der so oft schon gesagt worden ist, daß sie mit dem Sein zusammenfällt. An der Bewegung hat nichts eine positive Existenz außerhalb unseres Geistes als das Bewegte selbst. Was sind die Zustände dieses Bewegten anders als es selbst, insofern es immer ein anderes ist? Diese geheimnisvolle Zusammenfassung des Identischen und Nicht-Identischen ist die Bewegung; allein die Einheit, die das Prinzip des Seins ist, ist in diese Vielheit von Zuständen nur durch unsere Seele eingeführt. Diese verleiht also der Bewegung ihre Seinsform, die von da aus auf die Zeit übergeht; diese hängt also in der gleichen Weise ab von dem erkennenden Wesen, insofern es Gedächtnis besitzt.[1]

Hiermit löst sich auch jene Schwierigkeit, die von den Sophisten gegen die Existenz der Zeit erhoben wird. Diese sagen, die Zeit sei nichts; denn wenn sie wäre, so wäre sie zusammengesetzt aus der Vergangenheit und der Zukunft, zwischen die sich die Gegenwart als Verbindung und als Grenze einschöbe. Doch die Vergangenheit sei nicht mehr und die Zukunft sei noch nicht. Die Gegenwart selbst aber, die in sich unteilbar ist und immer sich ändert, könne nicht einen Teil einer bestehenden und teilbaren Sache ausmachen, wie die Zeit es tun soll. Diese habe also niemals und nirgends Existenz. Dieser Einwurf verfängt nicht bei dem, der begriffen hat, daß der Dauer, insofern sie eine Ausdehnung ist, die Realität von der Seele aus zukommt. Es ist nicht not-

wendig, daß die Vergangenheit und die Zukunft *in sich* existieren, damit die Zeit existieren soll: es genügt, daß sie *in uns* existieren, denn dort — in unserer Seele — herrscht die Zeit, ebenso wie die Bewegung, insofern sie beide eine wirkliche Ausdehnung einschließen. Was aber die Gegenwart angeht, die die Zeit selbst ist in dem, was sie an tatsächlicher Realität hat — wie das Bewegte die Bewegung selbst ist in dem, was sie an tatsächlicher Realität hat —, so muß man sagen, daß das, ohne das absolut nichts existieren würde, existieren muß, weil folgende drei Dinge zusammenhängen: das Bewegte, der begrenzte Zustand des Bewegten und das Einheitsmaß dieses Zustandes, das die Zahl der Zeit bilden soll. Allein diese Gegenwart, die existiert, ist kein Teil der Zeit, und wenn man sie außerhalb der Seele ansieht, hat sie in Wahrheit auch nicht jene Einheit, die das Sein gibt; aber sie ist nicht Maß einer Zahl; sie ist nicht im eigentlichen Sinn eine Gegenwart, da von Gegenwart als solcher nur im Hinblick auf die von ihr mitbezeichnete Vergangenheit und Zukunft gesprochen wird.[1]

Es bleibt bestehen, daß die Zeit — wie die Bewegung — zugleich Bewußtsein und Sein einschließt. Ist übrigens das Bewußtsein nicht auch Sein? Auf Grund der Einheit von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis wird die Seele Teil des Weltganzen und das erkannte Weltganze wird Teil der Seele. Das Subjekt und das Objekt teilen sich in die Wirklichkeit und ihre Grenzen überschneiden sich. Es existiert eine gemeinsame Zone; dort häufen sich die auf beiden Seiten bestehenden Schwierigkeiten. Die Bewegung, die etwas Flüchtiges und Verworrenes ist, erkennen wir durch das Bewegte, das etwas Tatsächliches und Zugängliches ist. Die Zeit aber ergreifen

wir aus einem gleichen Grunde durch die Gegenwart.[1] Aber die Gegenwart als solche und ebenso das Bewegte als solches bergen die gemeinsame Dunkelheit der Bewegung und der Zeit in sich, weil die Seele hier hineinspielt.

—

Die relative und die absolute Zeit

Hier drängt sich ein weiterer Gedanke auf. Man sagt, die Zeit sei die Zahl der aufeinanderfolgenden Zustände der Bewegung; aber welcher Bewegung? Es gibt ja drei Arten von Bewegung: die Bewegung nach dem Ort hin, die Bewegung des Wachstums und die qualitative Bewegung. Oder muß man sogar noch darüber hinaus annehmen, daß die Zeit die Zahl jeder einzelnen Bewegung ist? Dann gäbe es mehrere Zeiten; es gäbe ihrer ebenso viele, als es Bewegungen gibt, wie es ihrer in dem ersten Fall so viele gäbe, als es Arten gibt. Allein wir haben doch das Gefühl der Einheit der Zeit. Wenn zwei Dinge gleichzeitig geschehen und den Zeitraum eines Tages erfordern, so sagen wir nicht, es seien zwei Tage vergangen, sondern ein einziger. Wir nehmen also ein *gemeinsames* Maß an, das heißt wir nehmen die *Einheit der Zeit* an. Worauf ruht aber diese Einheit?

In der Antwort des heiligen Thomas dringt noch jenes Gefühl für das Absolute durch, das die alte Physik beherrscht hat. Ebenso wie bei ihm der Ort auf einen ersten Ort oder ein oberstes »Gefäß« bezogen wird, bekommt auch die Zeit einen absoluten Charakter von dem Begriff einer ersten Bewegung her, die das Maß aller übrigen Bewegungen ist.

Man nimmt zunächst an, daß unter allen Arten der Bewegung die Ortsübertragung an der ersten Stelle steht und den Ausgangspunkt und die allgemeine Be-

dingung jeder Naturtätigkeit bildet. Man sieht weiterhin die Kreisbewegung als die einzige Bewegung an, bei der die für eine Norm erforderlichen Bedingungen der Regelmäßigkeit, Einförmigkeit und Unaufhörlichkeit erfüllt sind. Diese erste Bewegung aber glaubt man in der Tagesbewegung sehen zu können, und man sagt daher: die Zeit ist ohne Zweifel an sich die Zahl der nacheinander folgenden Zustände einer beliebigen Bewegung, da jede Bewegung in sich ihre Ordnung des Nacheinander und die konkrete Zahl von Teilen trägt, worin ja die Zeit bestehen soll. Wenn man jedoch absolut spricht, wenn man von der Zeit als einem gemeinsamen — überdies nicht willkürlichen, sondern natürlichen — Maß spricht, so muß man sagen, daß eine einzige Bewegung die Zeit gibt, nämlich die Bewegung der Himmelskugel.[1] Wenn man dagegen einwendet, daß wir doch bei jeder — irgendwie gearteten — Bewegung das Gefühl der Zeit haben, so ist darauf zu erwidern: »Da es eine erste Bewegung gibt, die Ursache aller anderen Bewegungen ist,[2] so ergibt sich, daß jedes bewegte Sein auf Grund dieser ersten Tätigkeit bewegt ist. Wer darum irgendeine Bewegung wahrnimmt — sei es in den Dingen, sei es in der Seele selbst —, der nimmt das bewegte Sein wahr und durch es hindurch dann auch jene erste Bewegung, aus welcher die Zeit folgt. Wenn man also irgendeine Bewegung wahrnimmt, so nimmt man die Zeit wahr, wenn sich auch die Zeit in ihrer Einheit nur auf eine einzige Bewegung bezieht, auf jene erste Bewegung nämlich, durch die alle andern Bewegungen verursacht und gemessen sind. Daraus ergibt sich also die Einheit der Zeit«.[3]

Diese Antwort ist sehr tief; sie offenbart ein Gefühl für die Einheit der Welt und den allgemeinen Zu-

sammenhang der Erscheinungen, wie es im Mittelalter selten war. In einem einzigen Flügelschlag spüren wir in dem Fluß unseres Denkens den ganzen Himmel; die hinkenden Rhythmen, die wir beobachten, münden ein in jenen großen Rhythmus und finden dort ihr Maß. Hierher kommt (wie Aristoteles bemerkt hat) der Irrtum jener Philosophen, die die Zeit mit den Kreisen des Himmels selber zusammenwarfen.[1] Die Zeit ist nicht dieser Kreislauf, aber die wahrgenommene Zahl seiner Abschnitte; sie ist also die Zahl einer Ortsbewegung, und die Zeit gewinnt so mit der individuellen auch die artliche Einheit.

Unter einem modernen Gesichtspunkt bedarf diese Auffassung freilich der Korrektur. Zunächst ist es seltsam, daß die in Hinsicht auf die Wesensbestimmung der Zeit angestellte Untersuchung sich ausschließlich auf die Ortsbewegung stützt, wenigstens ausdrücklich. Wir wissen aber, daß es noch andere Arten von Veränderung gibt: hier ist also eine Lücke. Thomas, der sie bei Aristoteles festgestellt hat, hat sie selbst nicht geschlossen; er hat es versucht, indem er bemerkt, daß die Untersuchung sich auf die Ortsbewegung erstrecken müsse, weil die Zeit im letzten Grund durch eine Ortsbewegung, nämlich die des Himmels gegeben sein müsse. Allein dieser Grund ist nicht durchschlagend. Selbst unter diesem besonderen Gesichtspunkte hätte er sich doch fragen müssen, *wie* die qualitative und quantitative Bewegung auf die Ortsbewegung und ihre Maße zurückgeführt werden können. Weiterhin bezieht sich die Bemerkung des heiligen Thomas nur auf die absolute Zeit; es bleiben aber noch die relativen Zeiten, die allen angeblichen Evidenzen zum Trotz schließlich allein in Frage sind, und deren Erforschung also interessant genug gewesen wäre. Man wäre bei dieser wei-

teren Untersuchung dazu gekommen, eine *Zeitspanne* (oder eine *virtuelle* Zeit) zu erkennen, die in Wechselbeziehung zu der *virtuellen Ausdehnung* (oder *intensio*) steht, die das System in sich schließt. In psychologischer Hinsicht hätten sich daraus bedeutende Folgerungen ergeben. Allein dieser Weg ist nicht beschritten worden.

Auf der anderen Seite ist der Glaube an die absolute Zeit »ein Glaubensakt«, den man heute nicht fordern kann. Wir wissen, wie es mit dem *Feuerhimmel (empyreum)* steht; wir bilden es uns nicht mehr ein, die erste Tätigkeit, an der alle übrigen hängen, zu kennen, wenn wir sie auch immer dunkel zu ahnen meinen. Manche haben geglaubt, es sei die Schwerkraft. Wenn das der Fall wäre, so wäre die absolute Zeit nicht durch eine Teilbewegung gegeben, da die Schwerkraft eine allgemeine Tatsache ist, sondern durch eine aus dem Zusammenwirken anderer Kräfte sich ergebende Kraftwirkung. Da diese jedoch außer unserer Reichweite läge, so wäre die absolute Zeit nicht mehr jene typische Zeit, die wir suchen, sondern eine theoretische Gegebenheit ohne irgendwelchen Nutzen. Genau so stände es mit jeder Hypothese derselben Art, die eine Einheit oder Gleichwertigkeit der physischen Kräfte auf der Grundlage der Ortsbewegung einschließt.

Wenn aber die erste Tätigkeit qualitativer Art wäre — was schwer zu glauben ist, weil in dem Zusammenhang der Natur, so wie wir ihn kennen, jede Qualitätsveränderung andere Veränderungen voraussetzt, bei denen der Ort im Spiele ist —, dann wäre auch die absolute Zeit qualitativ; es wäre eine Zeit-»Spanne« und nicht mehr eine Zeit-»Ausdehnung«, wie die relativen Zeiten, die wir tatsächlich zum Maß nehmen.

Wenn man endlich die Hypothese der zyklischen Evolution zu Hilfe nähme, so könnte man sagen, daß die absolute Zeit durch den großen Rhythmus gewonnen wird, den die Systole und Diastole der Welt bezeichnen. Es versteht sich von selbst, daß diese Annahme für die Begründung einer typischen Zeit ebenso wertlos wäre.

Man wird auf alle derartigen Ansprüche verzichten müssen. Das Relative umhüllt und überschwemmt uns. Alle Bewegungen des Weltganzen auf eine erste und unaufhörliche Bewegung zurückführen wollen, ist nur ein trügerisches Spiel. Ja, Pascal würde von Vermessenheit und Anmaßung sprechen. Wir müssen uns damit zufrieden geben, die Zeit zu messen, so wie wir die Länge messen mit Einheiten, die entlehnt sind jenen relativen Beständigkeiten, die unseren Weg berühren und die dem sichtbaren Zusammenhang der Dinge einen Schein von unbeweglicher Regelmäßigkeit im Schoße ihres ewigen Dahinfließens geben.

Das Unendliche in der Natur

WELCHES QUANTITATIVE – BEGRENZte oder unbegrenzte, endliche oder unendliche – Maß müssen wir dem Weltganzen zuschreiben? Viele von den alten Philosophen haben das Weltall als unendlich angenommen.[1] Einer ihrer Beweggründe war dabei die folgende – in den Schulen berühmte – Überlegung: Alles, was begrenzt ist, hat seine Grenze an etwas. Wenn man also von einem Körper sagt, er sei begrenzt (endlich), so bezeichnet man dabei einen andern Körper mit, von dem er begrenzt ist, an dem er »endet«; dieser setzt wieder einen andern voraus, und so geht es immer weiter, wofern man nicht bei einem unbegrenzten, unendlichen Körper halt macht, so daß also auf jeden Fall ein körperlich Unendliches besteht.

Diese an sich sehr schwache Überlegung findet eine scheinbare Stütze in der menschlichen Vorstellung; denn diese findet nirgends eine Grenze; jenseits jeder Dimension können wir uns eine andere denken, jenseits jedes Raumes einen anderen Raum, jenseits jeder Zahl eine andere Zahl. Von hier aus aber ist es nur ein Schritt bis zu dem Gedanken, daß die Dinge sich tatsächlich so verhalten. Wenn es nun jenseits des Himmels einen Raum von unendlicher Größe gibt, warum soll man dann nicht glauben, daß sich dort Körper befinden? Warum soll es hier auf Erden eher Körper geben als dort in dem unbegrenzten Raum? Die Annahme des Demokrit, der Welten in unendlicher Zahl träumte, wäre also ganz vernünftig.

Gegenüber dieser Auffassung des Unendlichen hat Aristoteles ein ausdrückliches Veto eingelegt, und zwar aus Gründen der Vernunft und der Physik.

Die physikalischen Gründe können freilich einen absoluten Wert nicht haben, denn erstens kennen wir nicht die ganze Natur, und zweitens sind überdies die meisten Anschauungen, auf die sich Aristoteles stützte, hinfällig geworden. Die Vernunftgründe dagegen hat Thomas in seinem Kommentar zur *Physik*[1] als bloß »wahrscheinlich« bezeichnet, da sie auf »allgemein zugestandenen« Voraussetzungen beruhen, die sich jedoch in dem vorliegenden Fall zurückweisen lassen.

Diese Gründe waren folgende: Es kann keinen unendlichen Körper geben; denn jeder Körper endigt an einer Oberfläche, und ein Körper, der an einer Oberfläche »endigt«, ist also »endlich«, das heißt durch die Oberfläche begrenzt. Ebensowenig kann es eine unendliche Zahl von Körpern geben; denn jede Zahl und alles, was Zahl hat, ist zählbar, also überschreitbar; das Unendliche aber ist unüberschreitbar.

Demgegenüber bemerkt Thomas, daß derjenige, der einen unendlichen Körper annähme, eben nicht zugäbe, daß jeder Körper an einer Oberfläche endigt, höchstens der Möglichkeit nach, das heißt in der Weise, daß man in dem betreffenden Körper Oberflächen bestimmen könnte; daß aber keine von diesen Oberflächen den Körper wirklich begrenzen würde, und zwar auf Grund der Annahme; und wenn einer von einer unendlichen Zahl von Körpern, die das Weltall zusammensetzen sollen, spräche, so gäbe er eben nicht zu, daß jede Vielheit zählbar und folglich eine Zahl ist oder eine Zahl hat. Der Begriff der Vielheit ist ja in der Tat allgemeiner als der Begriff der Zahl; die Zahl fügt zum Begriff der Vielheit den des Maßes hinzu, das gerade durch das Unendliche ausgeschlossen wird. Es sind also vorerst zwei Sätze zu

beweisen: 1. jeder Körper wird begrenzt durch eine Oberfläche, und 2. jede Vielheit wird als solche bestimmt durch eine Einheit. Diesen Beweis versucht Thomas in der *Summa.*[1]

In Hinsicht auf die Größe ist sein Beweisgrund dieser: entweder betrachtet man die Größe mathematisch (ohne Rücksicht auf die Substanz) oder physikalisch (unter Berücksichtigung der Prinzipien des Naturkörpers). In diesem letzteren Fall ist es klar, daß ein unendlicher Körper unmöglich ist; denn jeder Naturkörper wird der Substanz nach bestimmt durch die *Form;* diese gibt mit der Art auch eine aus ihr erfließende quantitative Bestimmtheit. Eine körperliche Art kann nicht unter *irgendwelchen* Maßen bestehen. Wir haben gesehen, daß es ein Mindestmaß gibt, unterhalb dessen die durch die Form geforderten materiellen Anlagen nicht mehr zu verwirklichen sind.[2] Es gibt aber auch — wie man insbesondere bei den Tieren und Pflanzen sieht, und wie auch eine vertiefte Kenntnis der Mineralien zeigen würde — ein Höchstmaß.[3] Das bedeutet nicht, daß es theoretisch etwa für die Vergrößerung des Meeres eine Grenze gäbe, wenn man immer neu Wasser hinzugösse, oder für die Vergrößerung des Feuers, wenn man immer mehr Brennstoff hinzubrächte; aber wenn eine einzige individuelle Form alle Teile der so vermehrten Materie wie in dem lebendigen Wesen vereinigte, so müßte man ihr immer noch nur einen *begrenzten* (»definierten«) Teil des überhaupt Möglichen zuerteilen, dem diese Form die Verwirklichung gibt. Wenn man sagen wollte, es läge hier eine Vielheit vor, so wäre von ihr das Unendliche doch aus den unten folgenden Erwägungen ausgeschlossen.

Kann nicht wenigstens ein *mathematischer* Körper

unendlich sein? Nein, auch er nicht. Denn die so abstrahierte Quantität ist Gegenstand einer Vorstellung; wie aber sollte man sich einen wirklichen Körper vorstellen können, ohne ihm eine begrenzende Oberfläche zu geben? Es wäre dasselbe, als wenn man sich eine Materie ohne Form vorstellen wollte; denn die Form des mathematischen Körpers ist seine Gestalt; wenn er aber eine Gestalt hat, so ist er mit Notwendigkeit durch sie *begrenzt*. Wenn wir also sagen würden, es sei nicht notwendig, anzunehmen, daß jeder Körper durch eine Oberfläche begrenzt ist, so würden wir die Bedingungen des Körpers im allgemeinen zusammenwerfen mit denen des gesetzten — und zwar notwendigerweise in einer quantitativen Art gesetzten — Körpers zusammenwerfen. Die Größe und das Unendliche bilden *als solche* keine Gegensätze; aber die Größe im allgemeinen gibt es nicht; sobald die Größe wirklich wird, muß sie sich in eine Art einreihen, muß kreisförmig oder dreieckig, muß sphärisch oder zylindrisch werden, muß zwei oder vier Kubitus haben. Denn es kann nichts in einer Gattung sein, ohne in einer Art dieser Gattung zu sein.[1]

In bezug auf die *Unendlichkeit der Vielheit* ist die Lage die gleiche. Gewiß ist der Begriff der Vielheit allgemeiner als der der Zahl; die Vielheit gehört ja zu den Transzendentalien, die Zahl aber zur Kategorie der Quantität.[2] Allein die Arten beider entsprechen sich; denn die Arten der Zahlen leiten sich her aus der Einteilung des Zusammenhängenden,[3] die der transzendentalen Vielheit aber aus der Abstufung des Seins, das heißt aus der nacheinanderfolgenden Entgegensetzung von Bejahung und Verneinung, deren Gesetz das gleiche ist. Nun ist keine Art der Zahl unendlich, da in der Zahl die Art durch die letzte Einheit gegeben

wird. Wenn man nun in eine Gattung nur durch eine Art eintreten kann, so gibt es keine unendliche Zahl und damit auch keine unendliche Vielheit. Die Philosophen, die das tatsächlich Unendliche angenommen haben, wußten nicht, was sie sagten *(propriam vocem ignoraverunt)*.[1]

Es ist interessant zu sehen, daß die Auffassung des heiligen Thomas in dieser Frage nach der *Möglichkeit des tatsächlich Unendlichen* sich nicht ohne Schwanken gefestigt hat. Schon der zitierte Kommentar zur *Physik* ließ es durchblicken; aber es gibt noch andere Anzeichen dafür; in der *Quaestio II de Veritate*[2] lehnt Thomas eine Lösung dieser Frage ab, und zwar weil sie hier, wie er sagt, nur beiläufig sich erhebe und es sich in Anbetracht ihrer Schwierigkeit an dieser Stelle gezieme, bei einer bloßen Darlegung der verschiedenen Meinungen stehen zu bleiben. In dem Werkchen *De Aeternitate mundi, contra murmurantes* aber schreibt Thomas, der hier freilich unter dem Eindruck der ein wenig ärgerlichen Einwürfe stand: »Schließlich hat noch niemand gezeigt, daß Gott nicht eine tatsächlich unendliche Vielheit schaffen könnte.« Dieses Urteil bezieht sich offensichtlich auf Beweisgründe, die von andern herbeigebracht sind, wie auch das apokryphe Werk *De Concordantiis* erkennen läßt; es kann also den Wert der absoluten Behauptung, wie sie sich in der *Summa* findet, nicht herabmindern. Wohl aber wird immer das Gefühl für die Schwierigkeit der Frage deutlich. Man findet es auch anderswo. Die entgegengesetzte Behauptung hat man aus einem Satz des *Quodlibetum XII*[3] herauslesen wollen: »Das tatsächlich Unendliche widerspricht nicht der absoluten Macht Gottes, denn es schließt keinen Widerspruch ein«. Aber hier liegt doch wohl ein Mißverständnis vor, denn mit dieser

Entscheidung will Thomas – streng genommen – die göttliche Allmacht kennzeichnen, nicht aber die objektiven Möglichkeiten des Geschaffenen.

Diese Deutung scheint übrigens eine starke Stütze in dem folgenden Satz zu finden: »Wenngleich die Kreatur sich in keiner Weise – was sie angeht – dazu hergibt, das tatsächlich Unendliche zu verwirklichen, so folgt daraus doch noch nicht, daß man sagen könne, Gott könne das tatsächlich Unendliche nicht machen«; denn trotzdem die schöpferische Tätigkeit sich bei unserer Untersuchung in ein Empfangen der Geschöpfe auflöst, weil ja die Beziehungen von uns zu Gott gehen und nicht von Gott zu uns, so wird doch die Schöpfung aktiv *ausgedrückt*, und was unsere Gott betreffende und ihn kennzeichnende Ausdrucksweise angeht, so ist es in gewisser Weise nicht gleich, ob wir sagen: Gott kann, oder ob wir – von der Kreatur aus gesehen – sagen: *Es* ist möglich.[1]

Wie dem auch sei, die letzte Entscheidung liegt vor: es gibt kein tatsächlich Unendliches. Das Weltganze ist nicht unendlich an Ausdehnung, und die Körper, aus denen es zusammengesetzt ist, sind nicht unendlich an Zahl. Wir können uns freilich eine Grenze (ein Ende) des Ganzen nicht vorstellen; unser Geist verliert sich jenseits dieser Grenzen in die weiten Räume unserer Einbildung. Allein diese Räume gibt es nicht,[2] und darum geht es nicht an, dort irgendwelche Dinge anzunehmen, wie man es hat tun wollen. Die hier berührte Schwierigkeit entspricht derjenigen, die in dem »Anfang« der Zeit liegt, die Lösung wird in der gleichen Linie liegen, jedoch mit dem Unterschied, daß die Zeit, die nicht als *Ganzes* gegeben ist, sondern unaufhörlich dahinfließt, unendlich sein könnte,[3] während die Ausmaße der Welt »gegeben«, »tatsächlich« und infolgedessen zu

einer Art von Ausdehnung bestimmt und durch sie begrenzt sind. Doch beide Fälle stimmen darin überein, daß absolute Anfänge und absolute Enden in gleicher Weise unzugänglich sind. Wir sind vom Relativen umhüllt und das Relative bedingt unsere Erkenntnis; doch das ist kein Grund für uns — aus Angst vor dem Unvorstellbaren, das heißt Unerkennbaren — in das Widersinnige hineinzuflüchten.

Die Zufälligkeit in der Natur

DIE FRAGE NACH DER ZUFÄLLIGKEIT ist vor allem deshalb interessant, weil sie uns noch tiefer in das Innere der thomistischen Kosmologie hineinführt. Welchen Raum nimmt in der Natur die Zufälligkeit (Kontingenz) und welchen die Notwendigkeit ein? Wenige Fragen haben so leidenschaftlich wie diese den menschlichen Geist erregt, wenige haben so wie sie die Philosophen gespalten. Nach Thomas liegen die Dinge so: wir sehen, daß *Wirkungen* hervorgebracht werden — entweder immer oder doch meistens —, wir sehen weiter, daß diese Wirkungen eine *Ordnung* bilden; daraus schließen wir, daß die Ursachen dieser Wirkungen erstens auf ihre Wirkungen hingeordnet und zweitens miteinander verknüpft sind und eine Natureinheit bilden. Indessen geschieht auch folgendes: gewisse Wirkungen entziehen sich den so gesetzten Rahmen; sie werden selten hervorgebracht und sind ohne Verbindung mit sichtbaren Zielstrebigkeiten; wir finden, daß sie *ohne Gesetz* sind und nennen sie darum *Wirkungen des Zufalls*.

Dieser Begriff des Zufalls bedarf aber der Vertiefung. Je höher eine Ursache ist, um so größer ist die Zahl der Gegenstände, auf die sich ihre Ursächlichkeit erstreckt, die das in sie einprägen will, was diese Ursächlichkeit ausmacht. So erstreckt sich die Politik, die die Kriegskunst umfaßt, auf das allgemeine Wohl in seiner Fülle, während die Kriegskunst ein engeres und besonderes Ziel hat. Anderseits ist klar, daß die von uns in den Erscheinungen beobachtete Ordnung gerade auf diese Einwirkung *allgemeiner* Ursachen zurückgeht, die — auf mehr oder weniger Fälle sich

erstreckend — unter ihnen den »Zusammenklang« verursachen: so sind die Tausende von Tätigkeiten, die bei der Zeugung eines Menschen zusammenwirken, beherrscht durch die im *Samen* verkörperte Lebensidee; so ist der geschlossene Kreis der Jahreszeiten, in dem so viele Einzelheiten sich offenbaren, gegeben durch die Tätigkeit der Gestirne. Allein es versteht sich von selbst, daß die so bewirkte Ordnung sich genau so weit erstreckt wie die in Rede stehende Ursächlichkeit, da sie aus ihr und ihren Bestimmtheiten hervorgeht.

Unter dieser Voraussetzung kann man die Ursache in *drei Klassen* einteilen. An der Spitze steht die allem überlegene (transzendente) Ursache, die das Sein selbst gibt und darum ebensowenig von einer Wirkung weggedacht werden, wie einer Zufälligkeit Raum geben kann. Allein wir wissen, daß diese Ursache außerhalb jedes Rahmens steht, und daß man in bezug auf sie die in der Natur sich zeigenden Wirkungen darum nicht als zufällig oder notwendig bezeichnen kann.[1] Unter ihr gibt es die *allgemeinen* Ursachen, die großen Räder des Weltalls, welche das Mittelalter auf Grund seines geozentrischen Weltbildes mit dem Wort »Himmel« begriff. Endlich gibt es — in unserer unmittelbaren Nähe — *die sich ändernden und vergänglichen Ursachen*, die unter den »bewegten, aber unvergänglichen Himmeln« gewissermaßen die Episoden jenes Dramas bilden, dessen Thema durch die Tätigkeit jener großen Körper bestimmt wird. Diese Ursachen sind *Teilursachen*, das heißt: sie sind auf bestimmte Wirkungen hingeordnet — eine jede nach ihrer Art; so zeugt der Mensch den Menschen und die Pflanze die Pflanze.

Wenn wir nun die Ereignisse, deren Zeugen wir sind, in ihrer Beziehung zu ihren unmittelbaren Ursachen

betrachten, so sehen wir, daß hier der Zufall häufig ist; er kommt aus mehr als einer Quelle; zunächst aus dem einfachen Zusammentreffen mehrerer voneinander unabhängiger Ursachen, wie es zum Beispiel der Fall ist, wenn ich mich mit einem Freunde, der gleich wie ich — aber unabhängig von mir — auf der Reise ist, plötzlich auf der Straße treffe; zweitens aus dem Versagen der tätigen Kräfte, die aus einer inneren Schwäche heraus nicht zu jenem Ziele kommen, zu dem sie eigentlich von Natur kommen sollen; drittens aus dem Widerstand der Materie, die die Tätigkeitsprinzipien nicht immer zu ihrem Ziele kommen läßt, wie es etwa der Fall ist bei der Erzeugung der Mißgeburten.

Wenn man nun nicht die unmittelbaren Ursachen ins Auge faßt, sondern sich zu den allgemeinen Tätigkeiten erhebt, von denen jene unmittelbaren Ursachen und ihre Wirkungen umfaßt werden, so kann es sein, daß etwas, was unter jenem ersten Gesichtspunkt zufällig genannt werden mußte, es jetzt nicht mehr ist. Denn zunächst kann das eben noch zufällig genannte Zusammentreffen nunmehr geregelt sein und einem höheren Gesetz des Zusammenhangs unterliegen. Ferner hat jene Schwäche der tätigen Kräfte, die für jene unmittelbaren Ursachen eine Quelle der Zufälligkeit war, hier keinen Sinn mehr, weil es sich um die allerersten Kräfte handelt, deren Unfehlbarkeit den Veränderungen der Natur zugrunde liegt. Endlich kann die Materie der von uns beobachteten Tätigkeiten ihre Anlagen von vorangehenden Tätigkeiten haben, die sich an die ersten notwendigen Bewegungen knüpfen. Es scheint also, daß unsere Urteile über eine vorliegende Zufälligkeit immer nur vorläufige Urteile, das heißt relative Wahrheiten sind, daß es aber *schlechthin* keine Zufälligkeiten gibt.

Wir müssen indessen über diese Frage noch etwas nachdenken. Zunächst einmal setzt der *freie Wille* dem Bereich der allgemeinen Notwendigkeit eine erste Grenze. Da der freie Wille eine geistige Macht ist, die freilich bedingt ist, aber ihre Bedingungen beherrscht und darum neue Tatsachen zu setzen vermag,[1] so gibt es in der Welt Wirkungen, die nicht auf jene großen allgemeinen Ursächlichkeiten zurückgeführt werden können. Aber wie steht es außerhalb dieses besonderen Falles, der, wenn wir zur ersten Begründung der Welt kommen, mit gutem Recht gegenüber dem Ganzen der Welt als unbedeutend angesehen werden könnte? Die Prinzipien der Natur sind uns bekannt. Es gibt die *Materie*, das allgemeine, jedem Tätigen vorausgesetzte Empfangen, das keine Kraft in seiner Tiefe zu erreichen und darum zu beherrschen und zu fesseln vermag, weil jede ihm eingeprägte Form noch einen weiten Raum eines »Entbehrens« läßt, das noch eine Unendlichkeit an Verwirklichungen möglich macht. Es gibt weiter die *Form*, die in Abhängigkeit von dem *Tätigen* steht und den Charakter des *Zieles* hat.

Doch wie soll man es verstehen, daß die Tätigkeit von den allerersten tätigen Kräften herabsteigt in die Empfänglichkeit der Materie? Wenn es ein höchstes Tätiges gäbe, das über alles verfügte, wenn irgendeine allgemeine Tätigkeit die Ursache wäre 1. für die Unterschiedenheit der Dinge, die Materie eingeschlossen und 2. für alle Formen der Tätigkeit und des Leidens, dann gäbe es keine Zufälligkeit; dann wäre in diesem Ersten alles bestimmt; seine Tätigkeit würde in ihrer Totalität einen allgemeinen »Widerhall« finden; das ist in Wahrheit Gott. Seine Tätigkeit kann durch nichts aktiv oder passiv gehemmt werden; denn alles geht ja auf ihn zurück, selbst das,

was ihm scheinbar widerstrebt. Ebenso wie die Bewegung den Beweger nicht hemmt, sondern ihm dient, und wie das Ergebnis den, der es bewirkt, nicht hemmt, so kann das Sein — in welcher Form es auch immer sei — Gott nicht hemmen, da Gott ja gerade das Sein gibt.[1] Bei Gott also haben die Worte Notwendigkeit und Zufälligkeit keinen Sinn mehr. Wenn man etwas, was sich Gott entziehen könnte, zufällig nennen wollte, so würde man etwas so nennen, was gar kein Sein ist. Das Zufällige und das Notwendige sind Unterschiede des Seins; Gott aber steht über jedem Unterschied.

Nun gibt es, abgesehen von diesem Fall, in der Natur keine Kraft, die vollständig ihr Werk beherrschte. Die höchsten Kräfte, die »Väter« der Elemente, haben mit der Biegsamkeit der Materie zu rechnen; diese ist immer, auch wenn sie durch eine Form »verwirklicht« ist, in der Möglichkeit zu einer andern Form; sie ist immer bereit, ihrer ersten Bestimmtheit zu entfliehen. Gewiß ändert sie sich nur unter dem Einfluß einer neuen Kraft, so daß man, wenn dieser Einfluß voll und ganz von der ersten Kraft abhinge, daran denken könnte, daß diese alles regle. Allein eine derartige Abhängigkeit ist nicht möglich; denn die Tätigkeit verbindet sich beim Übergang vom ersten zum zweiten Tätigen mit materiellen Bedingtheiten, die sich allen weiteren Äußerungen aufzwingen. Da die zwischen diesen tätigen Kräften vorausgesetzte Abhängigkeit sich nur auf die Verwirklichung bezieht, so vermag sich der Teil, der in den gegenseitigen Einwirkungen der Dinge auf die Möglichkeit zurückgeht, ihr zu entziehen; das genügt aber, um Zufälligkeit zu begründen. Daraus folgt, daß selbst in dem günstigsten Fall — nämlich in dem der unmittelbaren und ausschließlichen

Einwirkung der ersten Kraft auf einen von ihr selbst gesetzten Körper — mit den Bedingtheiten der Materie zu rechnen wäre, weil diese zu einem Teil sich der Herrschaft der Form, die das Tätige ihr aufdrückt, entzieht und infolgedessen bei der betreffenden Tätigkeit sich als unabhängige Ursache ihr gegenüber setzt. Erst recht werden die Störungen möglich sein, wenn die sogenannte erste Kraft nicht unmittelbar handelt, sondern sich mit anderen Kräften verbindet, die in Hinsicht auf ihre bestimmte und erkennbare Wirklichkeit zwar von ihr abhängen, aber eben auch die Materie einschließen und damit zu der Tätigkeit einen Teil jener Bedingtheiten hinzubringen, die auf das Verlustkonto zu buchen sind. In allen Fällen wird ein Zusammenwirken von relativ unabhängigen aktiven oder passiven Ursachen vorliegen, und eben daraus entsteht der Zufall.[1]

Es wird erst recht so sein, wenn es eine *erste* Naturtätigkeit nicht gibt und die Begründung des Weltalls eine ursprüngliche Vielheit und infolgedessen völlig voneinander unabhängige Ursachenreihen voraussetzt. So mußte bei der Weltentstehungstheorie des Avicenna, nach der die Ordnung des Weltganzen sich aus Tätigkeiten ergeben soll, die keine Verbindung, keine Einheit in einem schöpferischen Wollen und Denken haben, diese Ordnung als ein Zufall bezeichnet werden.[2] So lehrte auch Demokrit, daß die tatsächliche Welt durch den Zufall aufgebaut werde; nicht als ob die Welt als Ganzes auch hätte anders sein können — in seinen Augen regierte ja die Notwendigkeit alle Dinge; allein diese Notwendigkeit regiert nach ihm in Wirklichkeit nur die Atome, und sie regelt nur ihre unmittelbaren Wirkungen und Gegenwirkungen; die Ergebnisse dagegen sind für ihn, so merkwürdig sie auch nachträglich für uns zu sein

scheinen, ohne Gesetz; es sind Ziele, die keiner erstrebt hat; sie haben keine Kraft, die ihnen entspricht, und kein Vermögen, das durch sie bestimmt ist.

Diese Theorie läßt uns die Stellung des heiligen Thomas zur Zufälligkeit noch besser begreifen. Es gab schon für Demokrit Zielstrebigkeit in der Welt; sie lag für ihn darin, daß die Atome voneinander angezogen werden und nach gewissen Gesetzen aufeinander reagieren. Aber auf dieses Mindestmaß von Zielstrebigkeit pfropft sich der Zufall auf, das heißt (wie Aristoteles ihn bestimmte) »ein zufälliges Zusammentreffen in den Dingen, die in Hinsicht auf ein Ziel hervorgebracht werden«. Der hier dem Zufall eingeräumte Spielraum ist unermeßlich, da sein Bereich alles umfaßt, mit Ausnahme der ewigen Geometrie und Mechanik der Atome. Für Thomas liegen die Dinge anders. Für ihn gibt es *Naturen;* die Bestimmtheiten der elementaren Materie sind — wenn nicht ganz, so doch teilweise — beherrscht von diesen *Verwirklichungsideen*, die wir *Formen* nennen. Die Formen ihrerseits werden durch dazu bestimmte Kräfte eingeführt, durch Kräfte, die in ihrer Tätigkeit wie in ihrem Sein einem ähnlichen Prinzip sich fügen.

Des Weiteren gibt es über dieser bewegenden Welt unbeirrbare Tätigkeiten, die diese Welt beherrschen; ihr Einfluß läßt die einzelnen Ursachenreihen, die — wenn man nur die unmittelbaren Ursachen ins Auge faßt — voneinander unabhängig sind, in einer vorhergesehenen, bestimmten und darum beständigen Weise zusammenwirken. Es gibt also in den Tätigkeiten der Natur immer: erstens, reguläre Tätigkeitsreihen unter der Herrschaft der Formen; zweitens, ein Zusammenwirken von Reihen, die auf allgemeinere und

darum nicht zufällige Tätigkeiten zurückgeführt werden können; ja für den Thomismus des Mittelalters gibt es sogar eine allererste Tätigkeit, nämlich die des *ersten Himmels*. Nicht dagegen gibt es ein ganzheitliches Zusammenwirken aller aktiven und passiven Einwirkungen unter der Herrschaft eines einzigen, voll und ganz herrschenden Einflusses, eine einzige Naturtätigkeit, die alle Reihen verbindet — mit Einschluß derjenigen, die nicht mehr der in der Welt durch die Formen verwirklichte Akt, sondern die unerschöpflich bleibende Potenz veranlaßt, die darum jene ständige »Flucht« hervorruft, auf Grund deren kein Einfluß sicher sein kann, daß ihm seine Wirkung nicht entrinnt.

Das ist die Quelle der Zufälligkeiten.[1] Doch worauf stützt sich diese Annahme? Denn schließlich weiß niemand, wo die Verschachtelung der Dinge und die gegenseitige Umfassung ihrer Gesetze aufhört, und was hindert uns denn zu glauben, daß alles einer obersten Tätigkeit gehorcht, deren Umfang der ganzen Empfänglichkeit der Materie derart gleichkommt, daß diese sich ihr nicht mehr zu entziehen vermag und nur die Bestimmtheiten trägt, die ihr durch jene höchste Macht aufgezwungen werden? Thomas hat diese Einwürfe wohl gesehen, und er bemerkt — über Aristoteles hinausgehend —, daß es, um die Zufälligkeit zu sichern, nicht genügt, die allgemeine Möglichkeit der Materie heranzuziehen. »Allgemein gesprochen, sagt er, ist dies ein genügender Grund für den Zufall nur dann, wenn man hinzufügt, daß die allgemeine aktive Macht (Möglichkeit) nicht streng *zu einem (ad unum)* bestimmt ist. Denn wenn sie so bestimmt wäre, so wäre die passive Möglichkeit, die ihr entspricht, in gleicher Weise bestimmt.«[2]

Aus welchem Grunde ist auf seiten der allgemeinen Natur eine solche Bestimmtheit nicht anzunehmen? Offensichtlich steht dem der Konzeptualismus und noch mehr der Optimismus entgegen. Dem heiligen Thomas erscheint es ebenso wie dem Aristoteles als zweifellos, daß nicht jede Verbindung von Erscheinungen in gleicher Weise *natürlich* ist, da sie nicht in gleicher Weise sinnvoll und nicht in gleicher Weise gut ist. So stellt der *weiße Mensch* eine Naturidee dar; der *musikalische Mensch* ist eine künstliche Verbindung; aber der *weiße Musiker* ist eine Verbindung, die keine Idee darstellt, die kein Gut verwirklicht und die dem die Welt beurteilenden Geiste nichts sagt. Daraus schließt man, daß hier ein zufälliges Zusammentreffen vorliegt und weder in der Natur noch im Leben etwas direkt auf diese Verbindung hingeordnet ist. So liegen die Dinge aber bei tausend Verbindungen, die wir in der Welt beobachten. Der Regen läßt das Samenkorn aufgehen; die Wärme macht die Erde lebendig; der menschliche Samen verwirklicht im Schoße der Mutter Wunder: wir sind sicher, daß dies alles gewollt ist, erstens, weil wir darin eine Idee, einen Wert erkennen; zweitens — und zuletzt fallen die beiden Gründe zusammen — weil wir diese Dinge immer oder doch meistens sich verwirklichen sehen und daraus schließen, daß die Natur sie sucht. Allein wenn der Regen das Samenkorn in der Scheune faulen läßt, wenn die Hitze die Erde austrocknet und der menschliche Same eine Mißgeburt hervorbringt, so sagen wir, daß dies zufällig ist, und wir wollen damit nicht sagen, daß eine Ursachenreihe, die zu solchen Wirkungen kommt, nicht gleich streng und unter diesem Gesichtspunkte das Geschehen nicht gleich *natürlich* wäre, sondern nur, daß das erreichte Ergebnis uns nicht von einer

Absicht der Natur beherrscht zu sein scheint, und daß wir uns nicht denken können, daß eine Kraft oder ein bestimmtes Bündel von Kräften von Natur aus auf ein solches Werk hingeordnet wären.

Wir beurteilen das Weltganze nach einem Vergleich des Aristoteles wie ein Haus, in dem die Kinder dem Gesetz des Vaters folgen und gegenüber dem allgemeinen Wohl sich nur in wenigen Dingen verfehlen, während die Sklaven und die Tiere den Bereich des *Beliebigen* erweitern und sich dem Gemeinwohl zu entziehen versuchen. So wirken die großen himmlischen Kräfte immer oder fast immer so, wie es dem Ziel der Natur entspricht; in dieser Welt des Verderblichen aber versagen viele Kräfte; es gibt »Beiläufigkeiten« der Tätigkeit; *Ergebnisse*, die keine *Ziele* sind; es ist also die Ehrfurcht vor der Natur, die uns so sprechen läßt.[1]

Man sieht, daß dieser Auffassung der Begriff des Fortschrittes fremd ist. Wenn man das Weltall nicht mehr als ein ewiges Wiederbeginnen derselben Phasen, nicht mehr als eine unaufhörliche Wiederaufnahme derselben Arbeit auffaßte, sondern als ein unermeßliches Suchen, wie es uns moderne Auffassungen darstellen, so wäre man gezwungen, den Bereich des Zufalls sehr einzuschränken. Unter dem Einfluß einer der Welt einwohnenden leitenden Idee, die eine Art Weltseele wäre, würde sich die Welt nach Art eines werdenden Organismus entwickeln, und ein großer Teil von dem, was wir Zufälle nennen, würde in der Dehnbarkeit eines solchen Weltplans aufgehen. Aber ein beträchtlicher Rest würde auch dann noch bleiben, denn die Bedingungen der kosmischen Wirksamkeit wären immer noch bis zu einem gewissen Grade der unheilbaren Unbestimmtheit der Materie verhaftet. Die Tätigkeiten zweiter Ordnung wären der

gemeinsamen Seele immer nur nach Art einer politischen, nicht aber einer despotischen Herrschaft unterworfen. Trotzdem wäre die so verwirklichte Einheit der Zusammensetzung viel reicher als die jener anderen Auffassung, da die Myriaden der Jahrhunderte da wären, um die Formen zu vollenden und jene Verwirklichungen zustande zu bringen, die bei einem engeren Weltbild gewissermaßen aus dem Rahmen zu fallen scheinen. Allein dieser Begriff des Fortschritts ist dem heiligen Thomas fremd. Für ihn (wie für die Mehrzahl der alten Philosophen) gibt die Welt als Ganzes immer her, was sie geben kann. Fortschritt gibt es hier auf Erden nur für das Einzelwesen in bezug auf die Vollkommenheit seiner Art; die Arten selbst dagegen sind unveränderlich, weil die ihnen innewohnende Quelle unveränderlich ist. Das Gleiche tut immer das Gleiche. Die Unveränderlichkeit der Himmel bedeckt und umschließt alles Bewegte auf Erden. Die großen allgemeinen Naturen liegen fest in ihrer Vollkommenheit, und sie enthalten nur jene Kräfte, die sie uns offenbaren. Die Natur ist eine ewige Penelope, die auftrennt, um wieder zu weben; sie ist nicht jene Macht, die auf dem Wege ist zu einer immer höheren Entwicklung, wie es sich die Meisten heute denken. Warum sollte sie es auch sein? Der theologische Gesichtspunkt, der Thomas vor allem am Herzen lag, drängte ihn nicht dazu, über die Anschauungen der Alten hinauszugehen. Diese Welt ist für ihn ein Werkplatz der Seelen: Alles ist um der Auserwählten willen da *(Omnia propter electos)*. Wenn diese Werkstatt sich vervollkommnete, so wäre das ohne Zweifel schön; alles in seinem System würde diesen Gedanken unterstützen: die unbegrenzte Biegsamkeit der Materie, der unerschöpfliche Reichtum der ersten Kraft und das Unendliche

des höchsten Zweckes. Allein es ist nicht notwendig; die Welt würde immer nur zu einem relativen Grad von Vollkommenheit kommen, der gegenüber dem Absoluten nichts wäre, und da in der Erfahrung nichts für jene Auffassung spricht, so hält man sich an den Schein, der die ewige Wiederkehr derselben Phasen zeigt. Die allgemeine Seele der Natur ist der Himmel. Die Mittel des Himmels fassen sich zusammen in den Kreisbewegungen mit ihren kurzen Umläufen. Daraus folgt ganz offensichtlich, daß der gesamte Zug im Kreise marschiert. Das Ende der Welt ist danach ein willkürlicher Haltepunkt—willkürlich, wenn man nur die physische Natur ins Auge faßt; er wird nicht die Heiligung einer »Voll-Endung«, einer als genügend anzusehenden Verbesserung sein. »Das, was gewesen ist, wird sein, und das, was geschehen ist, wird geschehen; es gibt nichts Neues unter der Sonne«, diese Worte des »Predigers« geben genau den Eindruck wieder, den das thomistische Weltall macht.

Daher ist das, was in bezug auf diesen beschränkten Kreislauf zufällig ist, schlechthin zufällig; es macht keinen Teil der immanenten Ordnung aus; es ist ein Verlust, der auf dem Wege der Natur nicht wieder eingebracht wird. Wenn man dieses teilweise Herausfallen aus dem Ganzen auf einen Plan zurückführen will, so muß man sich auf die alles übersteigende Einheit des Ersten Prinzips berufen.

Man kann sich fragen, wohin Thomas gekommen wäre, wenn er die modernen Lehren über die Weltentstehung gekannt hätte. Dann hätten ihm zwei Wege offengestanden: entweder hätte er zu der alten Anschauung zurückkehren können (die für Aristoteles ein so großes Ärgernis gewesen war), daß der Himmel das Werk des Zufalls ist — in dem Sinn, daß er

das Ergebnis eines zufälligen Zusammentreffens von Teilkräften ohne eigene, das heißt in ihm selbst liegende Einheit ist, denn die Einheit in Gott kann nicht verloren gehen; oder aber er hätte, ohne sie näher bestimmen zu können, eine viel weiter reichende Entwicklung fordern müssen, bei der die Tätigkeiten der Weltnebel einer leitenden Idee untergeordnet wären. So glaubt Pascal an Verschachtelungen des Universums, die einander in einer zugleich räumlichen und ursächlichen Weise enthalten.

Ohne bis zum Unendlichen zu gehen, was Pascal zu tun scheint, der Thomismus aber verbietet, könnte man dem Geist der Verganzheitlichung, der das ganze Mittelalter beseelt, Genüge tun, indem man eine Annahme dieser Art äußert. Man hätte den Stützpunkt, den die Erscheinungen des Himmels für die vorliegende These hergaben, einfach hypothetisch gesetzt.

Wie dem auch sei, der Sinn der fraglichen These muß jetzt klar sein.

Es handelt sich nicht darum, den Determinismus zu leugnen, insofern er ein Postulat der Wissenschaft ist, sondern darum, ihn und zugleich damit auch die Wissenschaft selbst in ihre Grenzen zu verweisen.

Es handelt sich auch nicht darum, das Prinzip vom hinreichenden Grund in seinem höchsten Sinn zu leugnen, sondern allein darum, seinen rationalistischen Sinn zurückzuweisen.

Die allgemeine Behauptung, daß alles, was geschieht, geschehen muß, weil die Gesamtheit der Bedingungen des Wirklichen gegeben ist, kann — richtig verstanden — vollständig aufrecht erhalten werden; indem wir sie aufrecht erhalten, kommen wir an der Willkürlichkeit der absoluten Anfänge vorbei.

Allein man muß sich darüber Rechenschaft geben, daß die eine der in Rede stehenden Bedingungen,

nämlich die Materie, ein Unbestimmtes und nicht eine bestimmte oder bestimmbare Form ist, daß also kein Ganzes von bestimmten oder bestimmbaren Bedingungen die Tätigkeit nach allen Richtungen hin regiert.

Es gibt Mängel, Rückschritte gegen die Tätigkeit der inneren Formen, die Materie sind in Hinsicht auf jene Form, in der die betrachtete Tätigkeit ihre Regel hat. Und das ist ohne Grund, vorausgesetzt, daß wir weder in qualitativer noch in quantitativer Hinsicht an das Atom glauben.

Es ergibt sich offenbar, daß das Zufällige als solches der Erkenntnis unzugänglich ist. Die Wahrscheinlichkeiten schneiden zwar für den Geist noch einen gewissen Teil von Erkennbarkeit heraus; aber unter diesem Gesichtspunkt ist das Zufällige eben nicht mehr zufällig. Denn wenn es zufällig ist, daß es im Sommer regnet, so ist es nicht zufällig, daß es im Sommer mehr als im Frühling oder im Herbst regnet. Das Häufige als Häufiges setzt auf seine Weise ein *Recht;* das Zufällige als solches aber gibt dazu keinen Anlaß, da das angebliche *Ganze* seiner Bedingungen sich nicht verganzheitlichen läßt, weil eben ein Unbestimmtes als unzurückführbares Element hier mit im Spiele ist.

Wer es für möglich hält, daß ein Erkennen wie das unsrige — das heißt ein Erkennen, das auf dem Weg der »Abziehung« von der Materie vorgeht — eine allgemeine Formel der Welt finden könnte, in der jedes einzelne Ereignis enthalten wäre, weiß offenbar nicht, was die Materie ist. Er bildet sich ein, das Einzelne wäre aus dem Allgemeinen gemacht, so daß, wenn dieses vollkommen durchdrungen wäre, damit auch jenes erschöpft würde, während in Wirklichkeit das Allgemeine immer von etwas absieht

und jede Idee, selbst die am genauesten gefaßte, immer nur ein Schema sein kann, so daß es für immer unmöglich ist, mit menschlichen Mitteln alles, was die Natur verwirklicht, in *Gesetze* zu fassen.[1] »Wir wissen von keinem Ding das Ganze«; in diesem Wort liegt mehr als eine Feststellung; es liegt darin ein Halt, weil das Ganze, das man durchdringen müßte, das Unendliche der *Möglichkeit* einschließt, und weil dieses Ganze selbst kein Ganzes ist, da es unbestimmt ist in Hinsicht auf jedes Vermögen des Handelns oder des Erkennens.

Übrigens ist das, was *den Gesetzen*, das heißt den Rahmen des abstrakten Denkens entgeht, darum nicht weniger in *dem Gesetz* enthalten, da es »gesetzt« und unentrinnbar gesetzt ist durch das Ganze der Bedingungen des Wirklichen. Was aus der Materie — im Gegensatz zur Form — sich ergibt, geht darum nicht weniger aus der Natur hervor. Die Materie ist ja auch Natur. Wer sie durch die Erkenntnis beherrschen würde, der würde mit ihr die ganze Zufälligkeit in der Hand haben, denn er wüßte von der Tätigkeit alles, die Hemmungen so gut wie alles übrige.[2] Aber er würde es nicht in *Gesetzen* erkennen, sondern in einer vollständigen, alles umfassenden unmittelbaren *Anschauung*, wie sie die reinen Geister haben können.[3]

Man sieht: hier wird der übertriebene Intellektualismus oder Notionalismus zurückgewiesen, für den das Wirkliche nur eine Art Zusammenballung von Abstraktionen ist, die man nur aufzuzählen braucht, um das Wirkliche in der Hand zu haben. Wir erkennen als *Idee* des Wirklichen, die alles Wirkliche erschöpft, nur die schöpferische Idee an und das, was Gott den Geistern davon mitzuteilen geruht.[4] Allein dieser Abstieg der Idee, die von jener Quelle ausgeht, in der

die Materie wie die Form ihren Ursprung hat, ist voll von den Reichtümern des Wirklichen. Was wir durch die mühevolle Arbeit unseres »abziehenden« Geistes davon erfassen, ist zum Teil entleert und verflüchtigt, es gleicht dem Dampf des Meeres, bei dem das Wasser destilliert wird, indem es dem Sand und dem Felsen seine festen Bestandteile überläßt.

Wie dem auch sei, es ist mit Nachdruck gegenüber allen falschen Deutungen zu betonen, daß das Prinzip des hinreichenden Grundes hier nichts von dem verloren hat, was ihm zukommt, insofern es das Gesetz des Seins ausdrückt, das heißt, ein aus dem Prinzip des Widerspruchs abgeleiteter Satz ist. Wir behaupten nur, daß das Sein in seiner Fülle Unbestimmtes umgreift, und daß es also *Gründe* gibt, die nicht die der Rationalisten sind.

Für den Intellektualismus eines Kant, Descartes oder Leibniz braucht das Universum nicht notwendigerweise in sich geschlossen zu sein. Thomas ist hier Intellektualist auf seine Weise; aber sein Intellektualismus ist der weitere. Es läßt in das Sein, das Gegenstand der Vernunft ist, etwas eintreten, das die Vernunft nach zwei Richtungen hin überschreitet: nach oben, weil das Immaterielle nur mehr indirekt die abstrakte Vernunft angeht; nach unten, weil die Abstraktion selbst es der auf dem Weg der Abstraktion vorgehenden Vernunft verbietet, eben das zu durchdringen, *von dem* sie abstrahiert. Die Natur ist für ihn ebenso grundlos wie der Geist; aber beide sind es aus verschiedenen Gründen. Diese Annäherung wird uns später helfen, den freien Willen zu begreifen.[1] Für den Augenblick schließen wir, daß, wenn auch nach Thomas alles, was in der Natur geschieht, seinen Grund in dem Absoluten des Seins hat, darum doch nicht alles *notwendig* wird. In einer Philosophie der

Zweckhaftigkeit ist das allein notwendig, was die Wirkung einer zu seiner Hervorbringung bestimmten Ursache ist. Alles übrige, das heißt das bloße Zusammentreffen, das nicht als solches in bestimmter Weise in einer höheren Natur enthalten ist, ist nicht notwendig, denn, da es nicht seinen Gegenwert in den erkennbaren Quellen findet, aus denen die Erscheinungen sich ergießen, und da es weiter nicht durch die Tätigkeit gesucht wird, sondern »über sie kommt«, kann man nicht behaupten, daß es im voraus beabsichtigt sei, ebensowenig wie »die Entdeckung eines Schatzes durch einen Totengräber« oder wie »das Zusammentreffen zweier getrennt ausgeschickter Sklaven« gewollt oder in irgendeiner menschlichen Absicht enthalten ist.

Es gibt eine Kunst in der Natur; diese Kunst zielt auf bestimmte Wirkungen und veranlaßt andere. Die Natur *will*, das heißt sie strebt nach Verwirklichungen, die für sie Ziele und Güter sind; alles, was in diesem Wollen, in dieser Kunst liegt, ist notwendig, wenn man nur seine unmittelbare Ursache ins Auge faßt. Wenn es durch ein unglückliches Zusammentreffen verhindert werden kann, so ist es für das Ganze zufällig; wenn dagegen nichts es zu verhindern vermag, so ist es schlechthin notwendig, wie die Bewegungen der Himmelskörper. Was jedoch in der immanenten Kunst der Natur nicht ausdrücklich vorhergesehen ist, das kann man — wenn es auch von uns, die wir aus den in sich verbundenen einzelnen Kräften Einheiten schaffen können, vorhergesehen werden konnte — nicht als notwendig, sondern nur als zufällig oder akzidentell bezeichnen. Um so mehr wird man das, was nicht vorhergesehen werden kann, zufällig nennen, weil seine Ursachen einen Teil von unheilbarer Unbestimmtheit enthalten.

Das wollte wohl Aristoteles – und mit ihm Thomas – sagen, wenn beide um die Wette wiederholen, daß das Zufällige als solches weder verursacht, noch erzeugt wird *(non habent causam neque generationem)*.[1] Das bedeutet offenbar nicht, daß nichts seine Entstehung erklärt und bedingt; sondern dies Nichterzeugtsein heißt, daß keine Zeugungsbewegung auf das Zufällige *hingeordnet* ist; es entspricht keiner Strebung der Natur. Wenn viele Philosophen sagen, alles sei *Ergebnis*, aber in keiner Weise *Ziel*, so sagt Thomas das von dem Zufälligen, und nichts könnte uns deutlicher sagen, was in Wahrheit die thomistische Zielstrebigkeit ist. Sie bezieht sich auf das System der *Formen* in seiner höchsten Bedeutung, das heißt auf die Behauptung, daß es *Naturen* gibt, oder noch allgemeiner gesagt, daß die Verwirklichung – im Sinne des bestimmten, in sich rationalen Aktes, der die rechtmäßige Grundlage des menschlich Rationalen ist – den Vorrang hat.

Diese Theorie wird übrigens noch klarer werden, wenn wir von ihrer *logischen Form* und von ihren Beziehungen zu den Begriffen des Schicksals, beziehungsweise der Vorsehung sprechen.

—

Die Zufälligkeit und die Wahrheit. Das »Fatum«

Logisch wird die Zufälligkeit bei Thomas ausgedrückt durch die Zustimmung, die er einem berühmten Satz des Aristoteles gewährt. Dieser hatte gefragt: Ist von zwei einander entgegengesetzten, auf ein in der Zukunft liegendes zufälliges Ereignis bezüglichen Sätzen der eine bestimmt wahr oder falsch? Und er hatte geantwortet: Nein; denn über die Wirklichkeit des Zufälligen entscheidet allein das Ereignis selber;

es gibt eine Wahrheit nur von dem, was schon entschieden ist, und ebenso einen Irrtum nur in bezug auf sein Gegenteil. Das in sich oder in seinen Ursachen gesetzte Wirkliche ist die Grundlage des Wahren, da das Wahre das *Sein* unter einem seiner Gesichtspunkte ist.

Thomas stützt diese Entscheidung in langen Ausführungen;[1] er nimmt sie aus sich selbst heraus zu mehreren Malen auf. Sie drückt in der Tat sehr klar seine eigene Stellung aus, sowohl in Hinsicht auf die Metaphysik des Wahren, als in Hinsicht auf die Begründung der Natur. Die Wahrheit beruht auf der Gleichförmigkeit des Erkennens mit den Dingen. *Gleichförmigkeit* bedeutet in der Sprache des Thomisten Teilnahme an der *Form*, Aufnahme der in der Welt zerstreuten und die Welt bildenden Erkennbarkeit durch uns; denn es *ist* nur, was seinen vernünftigen Sinn *(propria ratio)* hat, was sich durch den Geist und für den Geist bestimmen läßt: *durch* den Geist, das heißt durch das schöpferische Denken; *für* den Geist, das heißt auf Grund des Widerscheins, den uns der Gegenstand der menschlichen Erkenntnis nach seiner Verwirklichung in der Materie davon mitteilt. Hieraus folgt, daß in einem gegebenen Augenblick wahr ist, was in diesem Augenblick in sich oder in seinen Ursachen erkennbar bestimmt ist. Wenn also in der Natur eine Quelle der Unbestimmtheit vorhanden ist, ein Hintergrund, den die allgemeine Erkennbarkeit nicht mehr umschließt, so wird es dort ein dunkles Loch, eine Grenze für die der Welt einwohnende Wahrheit geben. Man würde also den Bereich des Wahren überschreiten, wenn man von einem in der Zukunft liegenden zufälligen Ereignis sagen wollte: Es wird sein; denn dieses »es wird sein« wäre nur dann wahr, wenn es sich auf eine *Verwirklichung*

bezöge, das heißt auf ein wirklich gesetztes Erkennbares; nun geht auf Grund der Begriffsbestimmung das in der Zukunft liegende zufällige Ereignis aus der *Möglichkeit*, aus dem dunkeln, von der Seele der Welt nicht durchdrungenen Grunde hervor: es kann daher nicht für wahr erklärt werden, und die Wahrheit, die es später hat, wenn es zum Sein kommt, kann sich nicht in die Vergangenheit zurückwenden, um eine Behauptung zu bestätigen, die ohne die Grundlage einer tatsächlichen und gegenwärtigen Erkennbarkeit ist.

Es ist oben gesagt worden, daß das Zufällige als solches nicht erzeugt wird; es hat also kein Sein. Wie sollte es auch sein, da in der Natur nichts auf dies Zufällige hingeordnet ist und es keine eigene Form hat? Dasjenige *ist*, was eine Naturidee darstellt und seine Bestandteile in jenem zugleich idealen und realen Rahmen zusammengehalten sieht, den wir die *Form* nennen, wobei wir Form im allgemeinsten Sinne nehmen, das heißt also unter Umständen im Sinne einer bloßen Ordnungsform, die auf reale Beziehungen begründet ist. Was aber reines, aus dem unbestimmbaren Grund der Dinge hervorgehendes Zusammentreffen ist, das ist keine Naturwirklichkeit; denn erstens ist es nicht ein Werk der Natur, da es ja durch nichts gesucht und erstrebt wird, und zweitens ist es keine *Einheit*, es sei denn in dem die einzelnen Bestandteile verknüpfenden Geiste. Es ist eine Verbindung, die man nachträglich im Geiste herstellen und dann wahr nennen kann, denn das wirkliche Ergebnis bietet dazu die Möglichkeit; aber dieses Ergebnis gibt nur die einzelnen Bestandteile dazu her, die Verbindung als solche ist unser Werk. Daraus folgt, daß die Erkennbarkeit, der »Sinn« dieses Ergebnisses nicht aus einem Naturgrunde hervorgeht,

sondern aus der faktischen Beziehung der Tatsachen entsteht, nicht also aus der sinnvollen Beziehung der Ursachen. Es gibt also keine Rückbeziehung, beziehungsweise Rückdatierung der Wahrheit; wenn es heute wahr ist, daß es regnet, so beweist das nicht, daß es gestern wahr war, bestimmt zu sagen, es wird regnen.[1]

Hiernach bietet die Lehre vom *fatum* keine Schwierigkeiten mehr. Das *fatum* läßt sich in dreifacher Weise verstehen: entweder als die unveränderlichen Verfügungen der Vorsehung oder als eine höchste Ursache, beziehungsweise eine Verknüpfung der Ursachen, die alles umschließt und in der alles im voraus gegeben ist, oder endlich — unter Wahrung der Zufälligkeit — als jene Ordnungsform, die auf irgendeine Weise die Ereignisse der Natur und des Lebens im Namen jener allgemeinen, die Welt beherrschenden Einflüsse miteinander verknüpft. In seinen eigentlichen Hauptwerken legt Thomas auf diesen letzteren Gesichtspunkt wenig Nachdruck; er erwähnt ihn nicht einmal in den Artikeln der *Summa*, die sich mit dem fatum beschäftigen.[2] In den weniger systematischen Werken, deren Ton etwa das apokryphe Schriftchen *De Fato* angibt, häuft er Bemerkungen, von denen viele mehr als veraltet sind und einige zum Lächeln reizen. Die Gelehrsamkeit, die Thomas dabei aufbietet, ist im übrigen merkwürdig; der allgemeine Gedankengang aber ist ganz klar.

Die Einflüsse der Gestirne lenken viele Dinge hier auf Erden, selbst solche, die reiner Zufall zu sein scheinen. Wer den Wechsel von Ebbe und Flut nur an einem Strand und nur ein einziges Mal sähe, der könnte an einen reinen Zufall denken; wer diese Erscheinung dagegen im Ganzen studiert, erkennt hier die Tätigkeit des Mondes. Dasselbe zeigt sich

aber bei einer Menge von Dingen. Die sogenannten Zufälle der Geburt, des Charakters, der Gesellschaft, des Schicksals und der Leidenschaften, die ihren Sitz in den Sinnen haben, hängen in vielen Fällen nicht weniger von den Gestirnen ab als die kosmischen Erscheinungen. Das Ganze wird also vorauszusehen sein, zum wenigsten nach dem Maß unserer wissenschaftlichen Erkenntnis und um so mehr, je mehr diese fortschreitet. Da jedoch mit Rücksicht auf die Materie die Erkennbarkeit des Weltganzen nur relativ ist und da die Zufälligkeit die Maschen des so verstandenen Schicksals zerbricht *(solvitur vinculum)*, so werden die Wissenschaften, die auf den Grund des Weltalls zu dringen versuchen, wie die Astronomie, immer auf Vermutungen angewiesen sein.[1]

In diesem Sinne könnte man daher das Schicksal bestimmen als »eine den bewegten Dingen eingeprägte unbewegte Ordnung«, und es verhielte sich mit ihm in bezug auf das Ereignis ebenso, »wie mit dem Rat eines Weisen, von dem die Tatsachen berechtigterweise abweichen können, weil unmittelbare Ratgeber ihn neuen Umständen haben anpassen müssen«.[2]

Wenn man – mit den Stoikern – als *fatum* die verkettete Ursachenreihe bezeichnet, so muß man sagen, daß eine derartige Reihe in sich selbst keinerlei strenge Notwendigkeit einschließt, sondern nur eine allgemeine Ordnung der Welt, die für den Zufall Raum läßt. Die Stoiker haben zu Unrecht angenommen, daß alles, was geschieht, eine bestimmte und bestimmbare Ursache habe; denn der Zufall als solcher hat ja eine solche Ursache nicht, sondern steht auf der Seite der Materie, die ein Unerkennbares ist.[3] Sie hatten nicht weniger Unrecht, wenn sie weiter annahmen, daß die Wirkung mit Notwendigkeit folge, wenn eine Ursache

gesetzt ist; denn es gibt ja keine natürliche Ursache, die nicht gehemmt werden könnte, weil es keine gibt, die alle Bedingungen, denen ihre Verwirklichung unterliegt, vollständig beherrscht. Was aber von jeder einzelnen gilt, das gilt auch von allen zusammen, denn selbst wenn sie eine Ganzheit bilden, so erschöpfen sie das Wirkliche doch nicht; die Materie, die das Prinzip der Individuation ist, entzieht sich ihnen zum Teil, da sie unter allen ihr aufgeprägten Bestimmtheiten noch veränderlich bleibt. Daher umfaßt keine innerhalb der Welt verbleibende Gewißheit alle in ihr entstehenden Wirkungen; keine Vorhersage ist sicher, selbst wenn sie auf einer vollendeten Wissenschaft beruhte, sobald sie sich auf das Hin- und Herfließen bezieht, das seinen Sitz in der Materie hat.

Die heute üblichen Ansprüche der Deterministen, in der Formel der Welt »auch den Namen der eisernen Maske« zu begreifen, sind daher aus einem doppelten Grunde zurückzuweisen: erstens wegen des freien Willensentscheids und zweitens wegen des Teiles von Unbestimmtheit und Unerkennbarkeit, der auf der Tatsache der Mischung von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Natur beruht.

Wenn wir endlich das *fatum* in seiner Beziehung auf die Idee einer Vorsehung betrachten, so müssen wir folgendes sagen: Was in der Welt zufällig geschieht — sei es auf Grund des freien Willensentscheids, sei es auf Grund der Unbestimmbarkeit der Materie —, das hängt von einer allem überlegenen Ursache ab, die es vorausordnet und die wir *Vorsehung* nennen. Tullius und andere haben das *fatum* in diesem Sinne zu Unrecht geleugnet.[1] Wir haben diese Meinung oben zurückgewiesen und diese Bedenken zu beheben versucht.[2]

Der letzte Grund dieses Irrtums liegt darin, daß diese Philosophen die Transzendenz nicht begriffen haben. Sie haben nicht erkannt, daß das Gottesproblem darin besteht, den Ursprung des Seins als solchen zu finden, das heißt des Seins in seiner ganzen, also das Zufällige und Notwendige umschließenden Fülle. Ihr Gott — wenn sie einen Gott annahmen — war nur ein »Weltbildner«; er entnahm seinen Begriff den *Kategorien*, wie der heilige Augustin erzählt, daß für ihn in seiner Jugend Gott seine Substanz irgendeiner Materie entnommen habe. So in den Zusammenhang der Ursachen hineinverwoben, unterstand dieser Gott den Bedingtheiten dieser Ursachen; wenn er nicht handelte, waren der Mensch und die Natur ihrem natürlichen freien Wirken überlassen; wenn er aber handelte, wurde alles andere durch seine alles durchherrschende Wirksamkeit erdrückt; es gab dann unter seinem Einfluß weder Freiheit noch Zufall. Angesichts der Notwendigkeit, zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu wählen, bejahte oder verneinte ein jeder nach seiner Laune und nach dem Eindruck, den die Dinge auf ihn machten, die göttliche Tätigkeit. Diejenigen, welche sie bejahten, verfielen in den *Fatalismus*, die sie aber verneinten, in den *Naturalismus*. Für uns dagegen ist Gott etwas Anderes; er ist die Ursache des Seins, die nicht in das Sein hinein verflochten ist; er steht über den Kategorien, auch über den Transzendentalien, zu denen das Zufällige und das Notwendige gehören. Alle Bedingtheit des Wirklichen ist von ihm abhängig, ohne daß es etwas von dem verliert, was gerade Gott ihm erst gibt. Dem Zufälligen hat er zufällige, dem Notwendigen notwendige Ursachen gegeben. Die Unbestimmtheit der Materie kommt von ihm; sie ist für ihn bestimmt; nicht als ob er sie bestimmt sähe —

das wäre ein Irrtum —, nicht als ob er sie bestimmt machte — das hieße ihre Natur verletzen —, sondern in dem Sinne, daß die ihr anhaftende Unbestimmtheit seine Erkenntnis nicht berührt und seine Macht nicht begrenzt; in dem Sinn ferner, daß das, was ihr an Erkennbarkeit und wirklicher Setzung fehlt, keine Hemmung für den bedeutet, der jenseits der Unterschiede von Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit, von wirklicher Setzung und reinem Werden steht. Es gibt nur Eines, was Gott nicht sieht und nicht tut, das ist das, was nicht ist; er sieht und tut aber noch alles *Mögliche*, insofern es möglich ist. Was aber *ist* — sei es zufällig oder nicht, frei oder nicht, möglich oder wirklich — das hat alles, was es hat, von Gott; darum haben wir gesagt, daß Gott alles enthält und alles beurteilt, daß er es denkt, wenn anders es in sich denkbar ist, und daß er es mit seinem alles Sein übersteigenden Erkennen und seiner Macht umgreift, wenn anders es in sich erkennbar und eine mögliche Materie der Tätigkeit ist.

Wenn man glaubt, hier liege in den Ausdrücken ein Widerspruch, so erinnere man sich an das, was wir über die göttlichen Namen und über die ihnen notwendigerweise anhaftende Zweideutigkeit gesagt haben.[1] Daß Gott das Undenkbare denkt und das Nichtwirkliche setzt, wäre unmöglich, wenn die Worte hier in ihrer Anwendung auf Gott denselben Sinn hätten, wie in ihrer Anwendung auf unsere Gegenstände. Aber ihr Sinn ist nur ein analoger. Das Denken Gottes steht über unserm Denken und vermag darum zu enthalten, was für das unsere fremd und unbegreifbar ist. Das menschliche Denken gründet auf dem Wirklich-sein; das bloße Möglich-sein entgeht ihm. Gott aber begründet die Möglichkeit und die Wirklichkeit; er enthält in seiner übererkennba-

ren Wesenheit sowohl die Erkennbarkeit des Wirklich-seins als auch die Unerkennbarkeit des Möglich-seins.

In gleicher Weise bestimmt Gott das Zufällige, indem er es schafft, zum Sein; aber weil es zufällig ist, muß man sagen, daß er es gerade zu diesem *zufälligen Sein* bestimmt. Es wird also dadurch nicht notwendig. Gott »bestimmt« es — wenn man so sagen darf — dazu, »unbestimmt« zu sein. Auch hier hebt wieder die Analogie den scheinbaren Widerspruch auf. Da sich die schöpferische Bestimmung auf das Sein als solches bezieht, auf das Sein in seiner allerhöchsten Allgemeinheit, so ist sie selbst nicht darunter begriffen; sie wird also durch unsere Weisen nicht berührt; sie schließt also aus sich weder Notwendigkeit noch Zufälligkeit im menschlichen Sinne dieser Ausdrücke ein. Sie läßt diese Unterschiede so wie sie sind, das heißt sie läßt sie als Unterschiede des Geschaffenen, die durch die allem Sein überlegene Tätigkeit, die sie gerade setzt, nicht getrübt werden können.

Aber das alles ist schon gesagt. Hinzuzufügen ist hier nur noch, daß — wenn man die Natur so in Gott betrachtet — nichts im Wege steht zu sagen: es beherrscht sie ein Schicksal; was in bezug auf die geschaffenen Ursachen — und somit schlechthin — zufällig ist,[1] ist es nicht mehr, wenn man es in seiner Beziehung zu seiner notwendigen Ursache betrachtet. Es ist damit wie mit zwei Boten, die ein gemeinsamer Herr heimlich auf verschiedenen Wegen an denselben Ort schickt. In ihren Augen ist ihr Zusammentreffen zufällig; in seinen Augen ist es beabsichtigt und gewollt.[2] Man sieht nunmehr, in welche Tiefen dieses Beispiel führt.

Hier haben wir also das göttliche Schicksal. Allein es

ist kein Schicksal im antiken Sinn, und darum haben die Väter der Kirche diesen Ausdruck zurückgewiesen.[1] Es ist ein Schicksal, das kein Geschick sich selbst enthebt; ein *fatum*, das nichts »fatal« macht. Auch hier wieder muß man der teilweisen Zweideutigkeit der Worte Rechnung tragen; man muß auf die *Analogie* achten, deren Begriff unser ganzes Denken von Gott beherrscht und darum im letzten Grund überall wieder auftaucht.

FÜNFTES BUCH
LEBEN UND DENKEN

Der allgemeine Begriff des Lebens

DER HEILIGE THOMAS IST KEIN NATURforscher, aber sein leidenschaftlicher Drang nach Erkenntnis und sein tiefes Gefühl für die innere Verbundenheit aller Bereiche des menschlichen Wissens haben ihn auf Untersuchungen geführt, aus denen sich für die Erforschung des Lebens Erkenntnisse allererster Ordnung ergeben haben. In mehr als einem Punkte ist er — wie man sehn wird — über die jüngsten Erkenntnisse hinausgegangen; er hat sich bewahrt vor Irrtümern, die zu seiner Zeit fast wie ein Schicksal waren, aber sogar noch in unsrer Zeit Philosophen in ihren Bann geschlagen haben, die durch den Fortschritt der experimentellen Wissenschaft eines andern hätten belehrt sein müssen.

Seine allgemeine Methode ist nicht die »Innenschau«. Sein Ausgangspunkt liegt ganz in der Physik; das entspricht seiner Lehre, daß alle Erkenntnis von den Sinnen ausgeht *(omnis cognitio a sensu)*. Das Lebewesen ist ein Naturkörper von einer bestimmten Art; man untersucht zunächst, was ein Naturkörper im allgemeinen ist und kommt dann auf die Besonderheiten des lebendigen Körpers. Wenn demnach ein Lebewesen eine Tätigkeit ausübt, die die Kräfte des Naturkörpers übersteigt, erforscht man diese Äußerung besonders, ohne indes den Anknüpfungspunkt zu vergessen. Die Abhandlung über die geistige Seele wird darum etwas wie eine tangentielle Flucht darstellen; allein auf Grund des Kreises wird man auf dem Wege der Ähnlichkeit und Unterschiedenheit ihren Begriff feststellen.

Es ist nicht ohne Interesse zu bemerken, daß die Be-

trachtung der für-sich-bestehenden Geister und ferner Gottes nur die Verlängerung dieser Untersuchung ist, die in ihrer bewundernswerten Einheitlichkeit einen jeden Denker frappieren muß.

Es handelt sich im Grunde bei all dem um die *Materie* und die *Form*, die Potenz und den Akt, die »Möglichkeit« und die »Wirklichkeit«, deren ontologische Stufen zwischen zwei Extremen liegen: zwischen dem Unbestimmten, dem jede Bestimmung durch eine Wirklichkeit, und dem Unbestimmten, dem jede Begrenzung durch eine Möglichkeit fehlt. Die Wissenschaft, die sich auf das *verwirklichte* Sein gründet, liegt darum auch zwischen zwei Grenzen: zwischen dem auf Grund seiner Nichtigkeit und dem auf Grund seiner Fülle Unerkennbaren.

Diese objektive Methode ist im Grunde die der gesamten antiken Philosophie. Ist sie schlecht? Vom Standpunkt des Idealismus und der aus ihm hervorgehenden Lehren aus — ja; von dem relativen Realismus aus, den auch Thomas vertritt — nein. Hier entscheidet also die Erkenntnistheorie, und daher ist die ganze Philosophie hier mit im Spiel.

Doch wir wollen ruhig zugestehn, daß die Innenschau ihre große Bedeutung hat. Wenn man das seltene Glück hat, den Gegenstand der Erforschung in sich selbst zu tragen, so wäre es merkwürdig, wenn man sich hartnäckig auf die Betrachtung der Außenwelt beschränken wollte. Ob der heilige Thomas hier einen Vorwurf verdient, vermag ich nicht zu sagen. Er stand unter dem Druck seiner Zeit. Er gibt der Innenschau so wenig wie möglich. Der Mensch ist für ihn ein Gegenstand, den er in Verbindung mit andern Gegenständen sieht. Nur selten bezieht er sich im eigentlichen Sinne auf das Subjekt und die Gegebenheiten, die uns die Bewußtseinserscheinungen darbieten.

Wie dem auch sei, Thomas geht beim *Problem des Lebens* von folgenden Gedanken aus.

In allen Ordnungen offenbart sich das Dasein durch die Tätigkeit; das Gute will sich ausbreiten; das Sein ist kraftzeugend. Allein da das Sein in den Naturen in verschiedenen Formen verwirklicht ist, so schließt es auch verschiedene Formen der Tätigkeit ein. Bei unserm Problem müssen zwei Fälle grundsätzlich auseinandergehalten werden: es gibt Tätigkeiten, deren Träger etwas andres ist als die tätige Kraft, und es gibt Tätigkeiten, bei denen die tätige Kraft und der Träger zusammenfallen, selbstverständlich nicht in dem Sinne, als ob beide als solche identisch wären; denn genau gesprochen kann nichts *sich* bewegen, weil das Tun die Bejahung und das Erleiden die Verneinung der Tätigkeit bedeutet. Es soll nur heißen, daß gewisse Wesen ein vielfältiges Sein besitzen, das sie *zugleich* — wenn auch *in verschiedener Hinsicht* — tätig und leidend sein läßt; in diesem Falle sagt man, daß sie sich selbst bewegen, daß sie lebendig sind.

Indessen muß man sich hier vor einer Zweideutigkeit in acht nehmen.

Es scheint, als ob in gewisser Hinsicht alle Wesen diese selbsttätige Bewegung besäßen, die wir hier als charakteristisch für das Leben bezeichnen. Jeder Körper ist schwer oder leicht; nun fällt der schwere Körper und der leichte steigt — ohne jeden äußeren Anstoß. Allein diese Schwierigkeit ist nur scheinbar. Die schweren Körper bewegen sich *von* selbst, aber sie bewegen sich nicht *durch* sich selbst *(moventur seipsis, sed non a seipsis)*.[1] Die eigentliche Ursache der von dieser Natur geäußerten Bewegung ist das zeugende Prinzip, das diesen Körpern ihre Natur gegeben hat, denn in Wahrheit ist diese Bewegung für

sie nur eine Art Ergänzung oder Vervollständigung der Zeugung; der sich so bewegende Körper sucht seinen natürlichen Ort.[1] Sobald er diesen erreicht hat, hört die Bewegung auf; da es für ein solches Wesen nicht möglich ist, sich selbst gegenüberzutreten und dem Plan einer bestimmten Entwicklung zu folgen, so hat die Natur ihm kein Vermögen zum Einwirken auf sich selbst gegeben; es bewegt *sich* nicht.

Das lebendige Wesen dagegen, das dem schweren Ding darin gleicht, daß es von einem andern seine Natur und somit auch die grundlegenden Strebungen dieser Natur empfangen hat, hat darüber hinaus noch dieses Besondere, daß diese empfangenen Strebungen auf einen Entwicklungsplan bezogen sind, den es *mit eigenen Mitteln* verwirklichen soll. Es soll von sich aus diese Strebungen hinrichten auf besondere Fälle, so wie man ein Prinzip mit Hilfe von Untersätzen zu bestimmten Schlußfolgerungen führt. So geht die Pflanze vor, indem sie »angleicht« und dadurch den Plan, den ihre Natur ausdrückt, durch ihre eigene Arbeit entwickelt und verwirklicht. Das Tier tut dasselbe und noch etwas mehr; denn es erkennt und liefert dadurch der Arbeit, die in ihm und durch es sich vollzieht, unvergleichlich höhere Hilfsmittel. Das vernünftige Wesen endlich hat über all das, was es mit dem Tier und mit der Pflanze gemeinsam hat, hinaus noch die Fähigkeit, seine Ziele zu beurteilen; es erreicht sie nicht bloß auf Grund eines Antriebs seiner Natur und der äußeren Umstände. Daher beherrscht es seine Gegenstände, und statt einfach die bloße »Triebkraft« seiner Schicksale zu sein wie die Pflanze oder ein »unbewußter Richter« wie das Tier, hat es die freie Willensentscheidung, das heißt es gehorcht *schicksalhaft* nur dem *Grund seiner Natur;* in dem für die »Sprünge« dieser Natur freigelas-

senen Bereich aber vermag es sein »Schicksal« frei zu wählen und braucht sich ihm somit nicht einfach zu unterziehn.

Dieser allgemeine Begriff des Lebens hat von der wissenschaftlichen Forschung nichts zu fürchten; er kann mit ihrer Hilfe nur vervollständigt und genauer gefaßt werden. Für uns ist wie für Thomas das lebendige Wesen jenes Wesen, was sich selbst bewegt, das heißt: das die Eigentümlichkeit hat, einen Kreis von bestimmten Veränderungen mit Hilfe der Mittel, die seine eigene Natur ihm gibt, zu durchlaufen. Was von den *schweren* Dingen gesagt worden ist, gilt *verhältnismäßig* auch hier, und der — in Hinsicht auf die Tätigkeit — zwischen lebendigen und nichtlebendigen Wesen festgestellte Unterschied bleibt unangreifbar.

Hiernach brauchen wir kaum noch zu entwickeln, wie in dem thomistischen System im allgemeinen die Erzeugung, Erhaltung und allgemeine Entwicklung des Lebendigen erklärt wird. Es ist unmöglich (mit den alten und neuen Naturforschern), aus dem Lebendigen das Ergebnis eines zufälligen Zusammenwirkens von Kräften, einen zufälligen und augenblicklichen Treffpunkt von allgemeinen, unverbundenen Tätigkeiten zu machen. Dem steht sowohl die Lehre von den *Formen* als auch die von der *Zielstrebigkeit*, die sich im übrigen decken, entgegen. Die Natur ist erkennbar, und sie verwirklicht Erkennbares; alles geschieht hier auf Erden nach einem Plan; alles gehorcht, sowohl wenn es *handelt*, als wenn es *ist*, Ideen der Verwirklichung, innerlich »leitenden Ideen«.

In dem Lebewesen wird die »Form-Idee« *Seele* genannt; sie erklärt alles dadurch, daß sie die Richtung bestimmt, welche die Lebensentwicklung nehmen soll, ferner die Art und Weise, in der die Umwelt zur

Mitwirkung herangezogen wird, und endlich die inneren und äußeren Äußerungen, die daraus erfolgen sollen.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß ein gewisser *Vitalismus*, der aus einem übertriebenen Spiritualismus kommt und die *Seele für sich allein* im eigentlichsten Sinne zum Beweger des Körpers macht, die thomistische Auffassung darstellt; es bedarf daher einiger näheren Bestimmungen.

Der Vitalismus nimmt in dem Lebewesen eine *besondere Lebenskraft* an, die mit den physikalisch-chemischen Tätigkeiten zusammenarbeitet, sie umfaßt und umschließt und nach Bedarf ihnen auch widersteht. Man hat gesagt: »Das Leben ist die Gesamtheit der Funktionen, die dem Tod widerstehn«, oder: »Das Leben ist die Gesamtheit der vitalen Eigentümlichkeiten, die den physikalischen Eigentümlichkeiten widerstehn.« Nun hat die Erfahrung immer mehr erwiesen, daß eine jede Erscheinung des organischen Lebens, wenn man sie genau und in ihrer besonderen Wesenheit betrachtet, sich auf kosmische Gesetzmäßigkeiten zurückführen läßt. Die Selbsttätigkeit der äußeren Bewegung ist nur ein grober Schein, der sich bei der Untersuchung in eine Verbindung von chemisch-physikalischen Vorgängen auflöst. Der Gedanke, als ob die Seele den Arm erhebe und die Beine durch eine eigene Tätigkeit in Bewegung setze, ist nicht viel anders als der Gedanke jener Menschen, die beim Anblick der ersten Lokomotive meinten, sie sei durch ein im Innern verborgenes Tier bewegt.

Was die Ernährung angeht, die die Grundlage von allem ist, so scheint es, als ob sie wenigstens in der *Ausführung* das Ergebnis vielfacher Verkettungen von Vorgängen wäre, für die man bald die Formel haben wird.

Man sagt, die Zelle ernährt sich und ist tätig für sich selbst; also gibt es hier eine besondere Kraft. Aber der Schluß geht zu weit. »Für sich selbst« bezeichnet hier eine innere Zielstrebigkeit, also auch ein inneres Prinzip dieser Zielstrebigkeit, doch nicht eine besondere ausführende Kraft. Die Ausführung wird erklärt oder kann erklärt werden durch den Austausch physischer und chemischer Tätigkeiten der inneren Welt. Die experimentelle Methode hat in ihrer Anwendung auf die Lebewesen bewiesen — die Mittel dieser Methode vorausgesetzt —, daß das Leben als ausschließliche Hilfsmittel seiner Tätigkeit die physikalisch-chemischen Kräfte hat.

Damit stimmt nun Thomas überein. Für ihn gibt es in jedem lebendigen Einzelwesen ein substantielles Prinzip, das aus ihm eine Einheit macht: seine eigene Natur mit ihren Eigentümlichkeiten und ihrem Entwicklungsgesetz. Das so bestimmte Wesen strebt danach, durch seine Natur selbst jenen Kreis von Tätigkeiten zu verwirklichen, den wir als Kennzeichen des Lebens erkannt haben; das jedoch, wodurch es diese Verwirklichung vollzieht, sind jene *besonders gearteten Bestandteile*, deren besonderer Zusammenhang aus der Natur dieses »Mischwesens« folgt.

Hier muß man sich an die allgemeinen Sätze über das Mischwesen *(mixtum)* erinnern.[1]

Ein Mischwesen ist eine Zusammensetzung von Substanzen, die zwar als solche in eine neue Einheit eingegangen, aber doch der Kraft nach *(virtuell)* noch in dieser Einheit vorhanden sind; sie leben also im Schoße dieses neuen Seins in den besonderen Eigentümlichkeiten der Bestandteile dieses Seins weiter, durch ihre gegenseitige Verbindung einfach »temperiert« und durch die eigene Form des Mischwesens auf neue Äußerungen hingerichtet.

Diese Theorie findet hier ihre volle Anwendung, und zwar nach ihren beiden Seiten. Die Seele bewegt die ihrem *Sein* und ihrer *Tätigkeit* nach selbstherrlichen Bestandteile durch eine eigene Tätigkeit in gleicher Weise wie die Form des Mischwesens die sogenannten Substanzen bewegt, die in seinem Schoße ein selbstherrliches Dasein und Handeln bewahren. Es gibt beim Lebewesen wie beim Mischwesen ebensosehr eine *reale Einheit* wie eine *virtuelle Vielheit*. Alles ist in dem Lebewesen *Lebenstätigkeit*, selbst das, was sich nur aus der wechselseitigen Tätigkeit sich selbst überlassener Bestandteile zu ergeben scheint, ebenso ist aber auch in dem Lebewesen alles *Ergebnis elementarer Kräfte*, selbst das, was man ausschließlich als Lebenstätigkeit ansehen möchte. Das Lebewesen ist wie das chemisch Zusammengesetzte es selbst in all seinen Teilen; der Geist löst es nicht in *andere Dinge* auf, sondern in sich selbst — mit seinen verschiedenen Anlagen. Alles, was es sich angleicht, wird ihm wirklich *angeglichen*, nicht einfach unterworfen. Das Nahrungsmittel unterliegt einer inneren Umwandlung, die bis in die Tiefen seiner Substanz, bis zu der Scheidung von Materie und Form *(usque ad materiam primam)* geht; das heißt: es verliert alle Bestimmtheit des Seins und der Tätigkeit, die ihm wirklich eigen ist, und wird in ein höheres Sein und einen höheren Wirkungszusammenhang aufgenommen. Aber dieser Wirkungszusammenhang verwertet die besonderen Bestimmtheiten, die in dem lebendigen Mischwesen belassen werden, durch die fortschreitende Verarbeitung der Materie unter der Herrschaft der vorausgehenden Formen.

Dieser Gedanke, der so eng mit dem ganzen System zusammenhängt, ist außerordentlich tief und — man kann schon sagen — außerordentlich zeitgemäß.

Die ärgsten Materialisten auf der einen Seite, die Cartesianer und verspätete Platoniker auf der andern Seite – Menschen, die an sich ihr philosophisches System hier zu den größten Gegnern machen würde – werden hier wider ihren Willen zusammengeführt, so stark ist hier das Gewicht der Tatsachen.

Heute ist sich alle Welt darüber einig – und zwar mehr oder weniger ausdrücklich –, daß eine chemische Zusammensetzung eine *Einheit* darstellt, deren Grundstoffe, wenn sie einmal zu dieser Einheit zusammengefügt sind, etwas ganz andres sind, als sie im Zustand ihrer Selbständigkeit sein würden. Noch viel mehr aber ist ein Organismus offensichtlich eine Einheit, eine in sich bestimmte Substanz und nicht eine Anhäufung von Zellen oder Atomen.

Niemand kann versuchen, eine andre, halbwegs annehmbare Erklärung für die Tatsache zu geben, daß das Lebewesen sich seine Umwelt anzugleichen vermag: erstens um sich zu entwickeln; zweitens um seine Verluste wiederherzustellen, indem es sich nach einem, sich immer gleichbleibenden, vitalen Plan »regeneriert«; drittens um sich nach seinen artlichen Eigenschaften und nach den Gesetzen der Erblichkeit fortzupflanzen.

Im Gefühl für die Bedeutung dieser Tatsache verteidigt Thomas die organische Einheit sehr fest und unermüdlich gegen die Vertreter einer *Mehrheit der Formen*.[1] Er versteht nicht, wie es in ein und demselben Wesen mehrere Naturideen geben soll, die ohne innere Einheit und ohne inneren Zusammenhang »für ihre eigne Rechnung arbeiten« sollen. Das wäre Anarchie, aber kein Sein. Denn das Sein ist vor allem *Idee*, weil es vor allem *Form* (Akt, Verwirklichung) ist, während die Materie nur eine Grenze und gewissermaßen ein dem Sein beigemischtes

Nicht-Sein ist. Daraus folgt, daß jede Substanz, bei der sich die Einheit einer Idee zeigt, die Einheit eines Seins verwirklicht, und daß also die zu ihrer Bildung verwandten Elemente ihre Selbstherrlichkeit des Seins einbüßen. Sie werden zum Lebewesen in dem Lebewesen, zum Hund in dem Hund, zum Menschen in dem Menschen. Im übrigen aber betont Thomas mit dem gleichen Nachdruck, daß die Lebensäußerungen, wenn sie durch die lebendige Form auf ein durch sie — als die ihnen einwohnende Idee — vorausbestimmtes Ziel hingerichtet sind, verwirklicht werden durch die Zusammenarbeit jener Eigentümlichkeiten der Bestandteile, die die Innenwelt des Lebewesens — im Zusammenhang mit der sie bedingenden tätigen und empfangenden Mitwirkung der Außenwelt — uns offenbart.

Für Thomas läuft in dem Organismus alles chemisch ab, als ob es keine Seele gäbe, und vital, als ob es keine Chemie gäbe. Die Form des Bettes, so sagt er — ein Bild des Aristoteles übernehmend —, ist nicht auf die Säge zurückzuführen, sondern auf die Kunst; aber die Säge ist das ausführende Werkzeug. Ebenso ist jene angleichende Tätigkeit, die das Ganze des Lebewesens darstellt, *der Ausführung nach* das Ergebnis der Beschaffenheiten der Bestandteile, im besonderen der Wärme; allein sie ist darum nicht weniger auf die Seele zurückzuführen.[1] Diese ist die innere Kunst, die jene Tätigkeiten lenkt; sie ist nicht jener Mechaniker des Plato und auch nicht jener reine Geist des Descartes, der auf irgendeine unerklärliche Weise mit dem Körper verbunden ist, um in Gemeinschaft mit ihm eine Arbeit zu verrichten, die man unmöglich weder dem einen noch dem andern von ihnen zuschreiben kann.

Dieser Begriff wird sich noch weiter klären, wenn

wir ihn auf die verschiedenen Phasen des tierischen Lebens, vor allem zunächst auf die Zeugung anwenden.

—

Die tierische Zeugung

Ernährung und Wachstum

Wer annimmt, daß die Seele durch sich selbst *ihre* Materie organisiert, daß sie es ist, die angleicht, wiederherstellt und bewegt, der muß logischerweise diese Arbeit bis auf den Moment der ersten Angleichung, der ersten Bewegung zurückgehn lassen, das heißt bis auf die Zeugung selber. Das würde bedeuten, daß der *organisierende Samen* seit seiner Verbindung mit einer Materie eine Seele besitzt, und daß diese Seele den Körper aufbaut. Dem thomistischen Denken liegt nichts ferner als eine solche Anschauung.

In dem organisatorischen Samen (wir würden heute sagen: in dem befruchteten Ei) gibt es keine Seele, wohl aber die *Kraft einer Seele*, das heißt: einen Zusammenhang von Eigentümlichkeiten, den die Seele des Erzeugers bestimmt hat und der also die Art darstellt, der eine »Kraft der Art« ist und für ihre Rechnung arbeitet und so aus der Anfangsseele eine andere Seele hervorgehn läßt. Aber die Seele des Erzeugten kommt erst mit der *letzten Anlage;* denn bei jeder Zeugung kommt die Form am Ende der fortschreitenden Veränderung, die der Form erst ihre eigne Materie gibt. »Bei der Zeugung hat die Form eine Ursächlichkeit nur in der Art eines Zieles.« Es ist die »Kraft der Art«, die in dem Samen arbeitet; allein diese Kraft verleiblicht sich in den elementaren Vermögen; sie hat aus sich selbst heraus keine Einheit. Da nun ein jedes dieser Vermögen nur an seinem eignen Werk arbeitet und auch ihrer Vereinigung kein

inneres Einheitsprinzip einwohnt, so sagt man nach der feststehenden Lehre von den Formen, daß diese Vermögen — selbst zusammengenommen — nicht *ihr* Werk tun, sondern das Werk der *Substanz*, aus der sie erfließen, und in dieser Substanz das Werk der Form, die der *erkennbare Grund*, also das Prinzip aller vom Sein erstrebten Zweckhaftigkeit ist.[1]

Hierdurch erklären sich nach Thomas die Erzeugungen durch Spaltung; hier bleibt bei der Trennung die Seele in jedem Teil, und zwar deshalb, weil ihre Seelen, die unvollkommen sind, nur eine mäßige Verschiedenheit der Organe erfordern. Daher kommt es, daß ein abgetrennter Teil die Seele aufzunehmen vermag, da er soviel an Organen besitzt, als zur Aufnahme einer solchen Seele genügt. Da die Vitalidee im Ganzen oder gleichwertig in jedem einzelnen der Teile sich äußert, so bedeutet die Teilung dieser Wesen nicht den Tod, sondern die Vervielfältigung. Die Seele, die nichts andres ist als *die einwohnende Idee* des Lebens, kann also von der Einheit zur Vielheit übergehn, weil sie schon von Anfang an mit Rücksicht auf die Bedingtheiten ihres Trägers der Möglichkeit nach eine Vielheit war. Es ist hier verhältnismäßig so wie bei dem gleichartigen Zusammenhängenden, bei dem die Teilung zahlenmäßig die Form vervielfältigt, da die Naturidee, die diese darstellt, von nun an *in mehreren Trägern* verwirklicht wird. In allen Fällen, in denen die Teilung nicht tötet, vervielfältigt sie.[2]

Wie es sich übrigens auch mit diesem Fall verhalten mag, es bleibt dabei, daß in dem thomistischen System die Erschaffung des Körpers in keiner Weise, was die Ausführung angeht, das Werk der Seele ist. Diese kann — als Akt des organisierten Körpers — nur *in ihm* existieren; sie ist also in ihm *das Ziel*, *nicht*

das Prinzip der Zeugung. Was die Seele des Erzeugers angeht, so ist sie für die Arbeit verantwortlich, wie der Führer verantwortlich ist für die Schlacht, zu der er den Plan entworfen hat, während die Soldaten, das heißt hier: die Beschaffenheiten der durch die zeugende Tätigkeit ins Spiel gesetzten Bestandteile, diesen Plan verwirklichen und darum für die Einzelheiten die Verantwortung tragen.

Wenn es sich so mit der Zeugung im eigentlichen Sinne verhält, so muß es mit der Ernährung und dem Wachstum, die in gewissem Sinne auch eine Zeugung darstellen, genau so sein; denn wenn auch der lebendige Stoff hier nicht unmittelbar und in sich erzeugt wird, so findet doch insofern eine Erzeugung statt, als der schon bestehende lebendige Stoff erneuert *(regeneratio)* und vermehrt *(aggeneratio)* wird.[1] Tatsächlich erklärt Thomas die Ernährung und das Wachstum durch eine *Kraft der Art (virtus speciei convertens)*; doch diese Kraft ist nicht die Seele allein, sondern das Angleichungsvermögen des zusammengesetzten Wesens, das sich bei der Analyse auflöst auf der einen Seite in die Seele, die die Art gibt und infolgedessen das Ziel bestimmt, und auf der andern Seite in die Kräfte der Bestandteile, denen die Ausführung obliegt, indem sie die Veränderungen ermöglichen, die auf jene vitale Wesensverwandlung hinzielen. Diese Kräfte würden, wenn sie sich selbst überlassen blieben, nur die materielle Arbeit tun; die Seele aber würde — für sich allein — nur den Plan geben; die zusammengesetzte Ganzheit »*beseelter Leib*« oder »*verleiblichte Seele*« dagegen gleicht wirklich an, das heißt sie unterwirft jene Elemente, die, wenn sie sich »einverleiben« sollen — wie gesagt —, ihre Selbstherrlichkeit im Sein und im Wirken verlieren müssen, der Art und läßt sie in die Lebensidee eingehn.

Man könnte mit einem Wort sagen: bei der Ernährung wie bei der Zeugung handelt die Seele *durch* die physikalisch-chemischen Eigentümlichkeiten, diese aber handeln *nach Maßgabe der Seele*.

Wir brauchen nicht weiter darauf einzugehn; denn der Fall ist der gleiche.[1] Es ist nur scheinbar anders da, wo es sich nicht mehr um Zeugung oder »Fortzeugung« *(aggeneratio)*, mit einem Wort: um »Formung» handelt, sondern um Bewegung.

—

Die Bewegung des Körpers durch die Seele

Wie die Seele nicht aus sich heraus den Körper baut und ihn auch nicht aus sich heraus wieder herstellt, so bewegt sie ihn auch nicht aus sich heraus. Thomas sagt immer, daß die Seele den Körper *durch seine Kräfte* bewegt. Diese Kräfte sind organisch, das heißt sie bedienen sich der Organisation, die nichts anderes als die genannte, aus Bestandteilen zusammengesetzte Ganzheit ist.[2]

Dieser Satz ergibt sich übrigens ganz klar aus seiner allgemeinen Philosophie. Wenn die Seele *Form* ist und der Körper ihr gegenüber den Charakter der *Materie* hat, so ist es unmöglich, daß die Seele als solche ihn bewegt. Die Form hat keine eigene Tätigkeit, es sei denn, sie wäre eine für-sich-bestehende Form; in unserm Fall handelt die Seele also als solche nicht. Die Form soll etwas *begründen*, nicht handeln; sie »ruht« in ihrem Träger, wenn sie ihn auch als handelnd begründet;[3] wenn daher etwas in Tätigkeit tritt, so ist es das zusammengesetzte Wesen, nicht die Form.[4]

Wenn man (wie man das tatsächlich tun kann) sagt: die Seele bewegt den Körper, so ist damit die verkörperte Seele gemeint oder — was dasselbe bedeutet

— der beseelte Körper, das heißt: jener organisierte Körper, dessen Akt (Form) die Seele ist. Es ist also genau dasselbe, als wenn man sagte: die Seele ist das Prinzip, durch das der nach ihrem Gesetz organisierte Körper sich selbst bewegt.[1] Die bewegende Kraft, die in dem Lebewesen ist, ist also *in der Ausführung* »die Angelegtheit des Bewegten selbst«,[2] das heißt: die aus den miteinander verbundenen Beziehungen der besonders gearteten Bestandteile sich ergebende Organisation.

An mehreren Stellen seiner Werke bezeichnet Thomas als Grund des Unterschiedes, der zwischen dem Lebendigen und Nichtlebendigen unter dem Gesichtspunkt der auf das Wesen selbst bezogenen Bewegung besteht, die Tatsache, daß das Nichtlebendige zu einfach organisiert sei, als daß in ihm ein Teil auf einen andern wirken könnte. Das Prinzip dieser Organisation (das heißt die Form) ist also nicht von sich aus eine bewegende Kraft, sie wird zu einer solchen erst durch das Zusammengesetzte, welchem sie die Verwirklichung gibt. Darum haben die Mineralien als Ganzes Bewegungen (zum Beispiel: auf Grund der Schwerkraft), aber nicht die innere Tätigkeit des lebendigen Wesens mit ihrem gegenseitigen Austausch.[3] In der *Quaestio XXII De Veritate* werden in bezug auf die Bewegung, die sie auf eine Materie auszuüben vermögen, drei Grade von Formen unterschieden. Die selbständigen Formen, die wir Engel nennen, können im eigentlichen Sinne Beweger genannt werden, weil ihr Sein außerhalb und oberhalb der Materie besteht; sie können daher auf sie wirken ohne sie; die Tätigkeit folgt ja dem Sein *(operari sequitur esse)*. Die ganz materiellen Formen, wie die der unbeseelten Substanzen, bewegen überhaupt nicht, da sie keine Selbständigkeit im Sein,

also auch keine Selbstherrlichkeit im Wirken haben und überdies auf Grund der Einfachheit ihrer Materie auch keinerlei organische Hilfsmittel. Zwischen beiden liegen die mittleren Substanzen, in denen die Form nicht durch sich selbst bewegt, da sie — als eine mit einer Materie verbundenen Form — nicht durch sich selbst ist; die Form bewegt hier *durch die Kräfte des zusammengesetzten Wesens*, dem sie ihre Natur mitteilt, und dessen einer und vielfacher und darum für den Austausch und die verschiedenen darauf beruhenden Bewegungen verantwortlicher Akt sie ist. Damit ist es klar, welchen Sinn die öfter wiederholte Behauptung hat, daß die elementaren Beschaffenheiten bei der vitalen Arbeit das *Werkzeug* der Seele sind. Man darf das nicht anthropomorphistisch verstehn, als ob etwa die Seele der Maurer wäre und die elementaren Beschaffenheiten die Kelle. Die Ursache ist das organisierte und beseelte zusammengesetzte Wesen, das sich selbst bewegt. Nur darum, weil in diesem eine Vielheit von Kräften enthalten ist, ist es statthaft zu fragen, was das Erste ist; in diesem Sinne sagt man: die Seele ist das Erste, und alles übrige ist von ihr abhängig; die Seele ist Quelle der Wirkung, insofern sie Prinzip der gemeinsam von den einander angeglichenen Bestandteilen besessenen Natur ist; diese hinwiederum erklären die Wirkungen in Hinsicht auf ihre nächsten Bedingungen.

In Wahrheit ist die sooft gestellte und sooft falsch gelöste Frage: wie verbindet sich die Seele mit dem Körper, um ihn zu bewegen? deshalb schlecht gelöst und schlecht gestellt worden, weil sie sich im Grunde gar nicht stellen läßt. Wer den Leib und die Seele wie zwei »Dinge« betrachtet, und sich unter der Voraussetzung, daß es wirklich so ist, davon Rechenschaft gibt, wie grundverschieden diese beiden Dinge sein

müssen, der kann sich wirklich ängstlich fragen: wie kann sich die Seele mit dem Körper verbinden und ihn bewegen? Wenn man aber einmal wirklich begriffen hat, was es heißt, daß die Seele *die Form des Körpers* ist und daß es »für den Körper dasselbe bedeutet, eine Seele zu haben, wie für die Materie dieses Körpers, als solcher verwirklicht zu sein«,[1] dann erhebt sich die Frage nach dieser Verbindung ebensowenig wie die nach der Verbindung des Wachses mit der Figur, der es anhaftet.[2] Mit der Bewegung verhält es sich genau so. Denn wenn es wirklich eine *Einheit* von Leib und Seele gibt wie von Potenz und Akt, so hat es keinen Sinn mehr zu fragen, wie dieses »Ding« Seele, jenes andere »Ding« Leib bewegt, sondern allein, wie der beseelte Leib sich in bezug auf seine verschiedenen Teile selbst bewegt, oder wie die verschiedenen Tätigkeiten solidarisch miteinander verbunden sind; diese Frage ist aber eine ganz andere. Es liegt nichts verwunderliches darin, daß im Innern einer real einheitlichen, virtuell vielfältigen Substanz jede Veränderung in einem Punkte eine solche in den anderen Punkten nach sich zieht, und zwar — ohne daß irgend etwas Neues dazwischenträte — einfach auf Grund des inneren, das Sein regierenden Gesetzes, so wie auf Grund eines Naturgesetzes der schwere Körper fällt, ohne daß man dafür irgendeine mechanische Erklärung suchen müßte.

Der Unterschied zwischen beiden Fällen besteht allein darin, daß das Fallgesetz der Körper einfach ist, während das Gesetz des Lebewesens so vielfältig ist wie das Lebewesen selbst; darauf beruht die Möglichkeit von psychologischen und physiologischen Erklärungen, durch welche die in dem Lebewesen beobachteten zusammengesetzten Erscheinungen entweder mit einfacheren Erscheinungen derselben Ordnung oder mit

Erscheinungen der anorganischen Welt verknüpft werden. Allein wie die anorganischen oder organischen, dem Lebendigen einverleibten Substanzen *dies Lebendige selbst* werden und ihre Selbständigkeit im Sein verlieren, so hört auch das sie regierende Gesetz auf, ihr Gesetz zu sein; es ordnet sich ein unter das umfassendere Gesetz der *Idee Seele*. Diese beherrscht sie also wie sich selbst, und wenn ihre Natur Anlaß gibt zu Äußerungen einer besonderen Ordnung, zum Beispiel der Empfindung, des Strebens, des Denkens und Wollens beim Menschen, so darf man sich nicht wundern, daß diese Tätigkeiten auf die organischen Zwischentätigkeiten und folglich auch auf die sie übertragenden Bewegungen einwirken. Wenn die Erkenntniskraft und das Strebevermögen sich verändert, so verändert sich der Körper und seine Bewegungen, ebenso wie umgekehrt.[1] Es gibt hier eine innere Wechselbeziehung, eine — durch jenes »Seele« genannte, dem Körper einwohnende »Axiom« — prästabilierte Harmonie. Es liegt kein Grund vor, auf irgendeine Bewegung eines »Seelen-Demiurgen« zurückzugreifen.

Die Tätigkeit der Seele wohnt dem zusammengesetzten Wesen inne; sie ist also darum nicht eigentlich eine Tätigkeit der Seele, sondern Tätigkeit und Wirken des zusammengesetzten Wesens auf sich selbst *(actiones sunt suppositorum)*.

Man könnte daher sagen: ich bin eine Einheit, und ich habe durch meine Seele Macht über meinen Körper, weil ich mein Körper bin, ebenso wie ich durch meinen Körper Macht über meine Seele habe, weil ich meine Seele bin. Ich vermag durch mich etwas auf mich, und diese Wechselseitigkeit der inneren Tätigkeit ist nur meine eigene Entwicklung, insofern ich eine gemischte Substanz bin; es gibt hier kein »Drau-

ßen«, und darum auch keinen Grund, »Türen« zu suchen, durch die die Tätigkeit der Seele in den Körper oder die des Körpers in die Seele eintreten könnte. Wenn wir von unserer Seele sagen, daß sie uns bewege, so tun wir es deshalb, weil sie das *Prinzip* jener Tätigkeit ist, die wir auf uns selbst ausüben.[1]

Hierdurch löst sich auch eine Schwierigkeit, die man für groß angesehn hat, die aber bei der thomistischen Auffassung gar nicht vorhanden ist.

Man fragt nämlich, wie die Bewegung der Seele auf den Körper — und insbesondere die Tätigkeit des freien Willens — sich mit dem Prinzip der Erhaltung der Energie vereinigen lasse. Wenn die Seele den Körper bewegen soll — wäre es auch nur, um seinen Energien eine neue Richtung zu geben —, so muß sie hier Energie zufügen; zum wenigsten ist, um einem materiellen Teilchen eine neue Richtung zu geben, die Einwirkung einer Seitenkraft erforderlich (die den physischen Kräften der Wirkung nach als gleichwertig gedacht werden muß). Allein was bedeutet diese Frage, wenn es feststeht, daß das zusammengesetzte Lebewesen eine Einheit darstellt, daß die Seele ihm das Gesetz gibt, und daß so alle Energien, die der Körper offenbart, der Seele angehören? Als vom Körper unterschiedene ist die Seele nicht Quelle einer Kraft; aber das braucht sie ja auch nicht zu sein, da sie tatsächlich nicht *verschieden* ist *(non est quid diversum secundum esse)*.[2] Wohl aber kann die Seele in irgendeiner Hinsicht vom Körper *unabhängig* sein; das ist der Fall bei der geistigen Seele; in keiner Weise jedoch ist der Körper unabhängig von der Seele; die Seele besitzt ihn in vollem Maß — mit all seinen Kräften; denn die Seele ist es, die ihm das Sein mitteilt, ihn bestimmt und auf ihre eigenen Ziele hinrichtet.

Etwas ist tätig, je nachdem es ist: wenn der Körper durch die Seele als durch seinen Akt *ist*, so muß auch die *Tätigkeit* des Körpers sich nach der Seele richten. Wenn die Seele ihre Zwecke durch die Erkenntnis ändert,[1] so müssen auch die Kräfte des Körpers, die diese Zwecke zu verwirklichen haben, gerade hierdurch mit bestimmt werden. Man braucht eine Seitenkraft nur gegenüber einem selbständigen System, dessen Gesetz bestehn bleibt. Das Gesetz des Körpers aber ist die Seele. Wenn man die Seele ändert, so verändert man das Gesetzbuch des Lebens und hierdurch wird, auch ohne daß irgendeine neue Kraft ins Werk träte, der Weg, den die Lebenserscheinungen nehmen, ein anderer.

So handelt es sich also nicht mehr um eine gewaltsame Schöpfung; es gibt immer nur Umformung. Der beseelte Körper bewegt sich selbst, und er bewegt sich nach den einem jeden Bewegten eigenen Bedingungen, indem er zuerst bewegt wird (erster Weg). Die Außenwelt wirkt auf ihn und beeinflußt ihn auf alle mögliche Weise. Die Sinnesorgane zum Beispiel werden bewegt durch die Umwelt, und in dem Lebewesen formt sich diese Bewegung um in Bewegungen anderer Art.[2] Unter dem Gesichtspunkt der Mechanik ist der organisierte Körper nur ein Sammelpunkt von Kräften; die Seele erschafft hier nichts, und eine Schöpfung dieser Art ist bei ihrer Arbeit in keiner Weise notwendig.

Kurz gesagt, wird die Seele hier aufgefaßt als eine »innere Kunst«, als eine tätige Idee, die aber ebensowenig durch sich selbst tätig ist, wie die Idee des Uhrmachers durch sich selbst tätig wäre, wenn sie der Uhr immanent wäre: sie wäre tätig durch die physikalischen und mechanischen Eigentümlichkeiten des Räderwerkes, der Gewichte, der Feder und der

Unruhe. So handelt die Seele durch die Eigentümlichkeiten des zusammengesetzten organischen Wesens; von ihr aber kommt die Zwecksetzung und ebenso die wirksame Bewegung, insofern sie zum Sein hinzukommendes Prinzip des Handelns ist.[1] Sie liegt also in dem Lebewesen allem zugrunde; sie erklärt alles, und in gewisser Weise tut sie auch alles.

Man wird zugeben müssen, daß eine solche Auffassung merkwürdig umfassend und tief ist. Sie geht zwischen den metaphysischen Schwierigkeiten, die der Materialismus aufgehäuft hat und den physischen, die der Platonismus oder Cartesianismus geschaffen hat, hindurch. Man hat gesagt, daß in der Naturphilosophie die Einteilung der Lehren in Materialismus und Spiritualismus veraltet sei. Das ist richtig; allein wird nicht das Gesunde und Richtige, das in beiden einander so widersprechenden Systemen steckt, bejaht und zusammengefaßt in der weiten und tiefen Auffassung, deren Grundzüge wir hier dargelegt haben?

Die allgemeine Idee der Erkenntnis

WENN MAN DIE GESAMTHEIT DER BESEELten Wesen ins Auge faßt, so sieht man, daß sie in vier Gruppen zerfallen: erstens in die, die sich bloß ernähren; zweitens in die, die sich ernähren und Sinnesempfindung haben; drittens in die, die sich ernähren, Sinnesempfindung haben und sich örtlich selbst bewegen; viertens in die, die denken.

Über die Ernährung ist nichts weiter mehr zu sagen; über die Ortsbewegung ebensowenig. Es bleiben also die Sinnesempfindung und das geistige Erkennen. Beide fassen wir zusammen unter dem Begriff der *Erkenntnis;* darum ist dieser zuerst zu klären.

Ganz allgemein gefaßt, bedeutet Erkennen die Ausweitung eines Seins über sich selbst hinaus, mit dem Ziel an einer andern Natur teilzuhaben und sie zu erleben. »Die erkennenden Wesen unterscheiden sich von den Nichterkennenden dadurch, daß die letzteren nur ihre eigene Form haben; das erkennende Wesen ist dagegen fähig, an der Form eines andern Dinges Anteil zu haben; daraus folgt, daß die Natur des nichterkennenden Wesens begrenzter und beschränkter, die des erkennenden dagegen umfassender und reicher ist. Darum hat Aristoteles gesagt, daß die Seele auf gewisse Weise alles sei.«[1] Von Anfang an hat Thomas so die Frage nach der Erkenntnis auf ihren richtigen Grund und Boden gestellt, das heißt auf den des *Seins*. Tausend Zweideutigkeiten sind in den Diskussionen über dieses Problem dadurch entstanden, daß der naive Anthropomorphismus hier nur ein »Erscheinen« sieht, als wenn das »Erscheinen« — mag man nun seinen Gegenstand

nach außen oder nach innen verlegen – ohne das Sein überhaupt etwas bedeutete. Wer so urteilt, der nimmt schon vorweg, was erst in Frage ist. Der *gegenwärtige* und gewissermaßen innen oder außen vor die Erkenntniskraft gestellte Gegenstand erklärt nichts.[1] Der Gegenstand muß in das erkennende Wesen eintreten, es muß zu einer Synthese der Naturen kommen, so wie es die Alten in einer tiefen Ahnung *(»quasi a longe divinantes«)* schon seit Empedokles[2] gesehen haben. Das Erkennen ist *eine Weise des Seins*. Das erkennende Wesen muß zunächst für diese Form »bildsam« sein; dann muß das »Bild« in es eingeformt werden. Wodurch? Offenbar durch den Gegenstand und daher auch nach seiner Form, nach seiner Ähnlichkeit. »Die Seele ist wie „umgeformt" in das Ding, und zwar durch Mitteilung der „Form", gemäß der ein jedes Tätige tätig ist.«[3] In diesem Satz liegt bereits eine ganze Erkenntnislehre.

Wir wissen, daß das Sein kraftzeugend, daß das Gute »auf die Ausbreitung angelegt« ist, daß die Form (die Verwirklichung, der Akt), die dem Sein seine erkennbare Setzung gibt, danach strebt, sich *mitzuteilen*, ebenso wie die bloße »Möglichkeit« danach strebt, zu empfangen, daß also die Einheit sich herzustellen sucht auf Grund der allgemeinen – auf dem gemeinsamen Ursprung: der Teilnahme an dem reinen Akt beruhenden – Verbundenheit. Das ist der allgemeinste Ausdruck für die wechselseitige Einwirkung der Wesen aufeinander. Die Aufnahme des Aktes ist jedoch durch die Materie in besonderer Weise bedingt. Der Akt teilt sich »nach der Art des Aufnehmenden« *(ad modum recipientis)* mit. Darauf beruhn die verschiedenen Gesetze, die die Angleichung des Empfangenden an das Tätige in allen Ordnungen regeln. Nun gibt es Fälle, in denen das Empfangende zum

Akt, der mitgeteilt werden soll, in demselben Verhältnis steht wie das Tätige selbst; dann versteht es sich von selbst, daß der Akt in dem Empfangenden so aufgenommen wird, wie er in dem Tätigen ist, das heißt *artlich*, wie bei den *eindeutigen* Tätigkeiten, oder wenigstens *gattungshaft*, wie bei den andern Naturtätigkeiten.[1]

Die Materie gibt die Gattung; in diesem Fall wird also die Form materiell aufgenommen; sie ist hier mit einer Materie verbunden, deren unmitteilbarer Akt sie ist, wie sie es in bezug auf ihren eigenen Träger war, da die Materie Prinzip der Individuation ist.[2] In all dem entspricht nichts den Forderungen der Erkenntnis. Diese muß ja, wie immer man sie auch auffaßt, ermöglichen, daß ein Sein ein Anderes wird, ohne dabei aufzuhören, es selbst zu sein. Wenn ein Sein ein Anderes seiner eigenen Natur nach aufnähme, so verlöre es dadurch sein eigenes Sein, und wenn es ein materielles Sein wäre, veränderte es seine *Art*, wenn es ein geistiges Sein wäre, änderte es sogar die *Gattung*. Wenn also Erkenntnis und nicht substantielle Veränderung vorliegen soll, so muß man notwendigerweise annehmen, daß es für die »Wirklichkeit« (den Akt) des Erkannten zwei Arten der Mitteilung und dementsprechend auf seiten des Empfangenden zwei Arten der Aufnahme dieser »Wirklichkeit«, dieses Aktes gibt.

Man kommt hier zu der grundlegenden Unterscheidung zwischen jener Verwirklichung, die den Träger in seiner eigenen Natur begründet *(actus imperfecti)* und der Verwirklichung, die den bestehenden Träger durch die Hinzufügung einer Verwirklichung zweiten Grades bereichert *(actus perfecti)*. Die in der Erkenntnis vorliegende Verwirklichung ist eine solche zweiten Grades, und es ist einleuchtend,

daß durch den der Wurzel der erkennenden Naturen hier hinzugefügten Exponenten eine neue Ordnung begründet wird, analog denjenigen, die bei der Ausdehnung durch eine neue Dimension geschaffen werden. Die Fläche steht über der Linie, der Körper hinwiederum über der Fläche, wenn sie auch auseinander hervorgehn: so steht das Sein der Erkenntnis *(esse intentionale)* über dem realen Sein *(esse naturale)*, wenngleich jenes sich auch auf dieses stützt.[1] Wir setzen damit ein Geheimnis; aber man entflieht ihm nicht, wenn man sich weigert, die Gegebenheiten des Problems hinzunehmen, und zugleich den Menschen verstümmelt.

Übrigens fällt auf dieses Geheimnis von einem andern her einiges Licht. Wenn das Erkennen eine Art von *Sein* ist, so muß es seinem Entstehn nach als eine Art von *Werden* aufgefaßt werden; die Analyse des Werdens muß also hier in einem gewissen Maße anwendbar sein. Damit tauchen die »Möglichkeit« und die »Wirklichkeit«, die Materie und die Form hier wieder auf. Das Noch-nicht-Erkennende und das Erkennende verhalten sich zueinander wie Möglichkeit und Wirklichkeit, und ein zur Wirklichkeit übergehendes Erkenntnis-Vermögen entspricht einer Materie, die eine Form empfängt. Wie die erste Materie reine Möglichkeit ist — einzig als solche bestimmt — und wie sie ohne jede Verwirklichung ist, um alle Formen aufnehmen zu können, so ist das Erkenntnis-Vermögen als solches vor dem Erkennen ein reines Vermögen (eine *tabula rasa)*.

Der Unterschied liegt hier nur darin, daß dieses Vermögen einen Träger hat und nicht erster Träger ist. Es ist das Vermögen des Vollkommenen zum Besten *(potentia perfecti ad optimum)*, und das Beste bedeutet hier eine Ausweitung des Seins, die durch die Teil-

nahme an zunächst fremden Formen verwirklicht wird. Das bestimmende Prinzip ist beim Werden die substantielle oder akzidentelle Form, hier ist es jene Form zweiten Grades, die »Bildform« *(species)* genannt wird.

Die ganze Schwierigkeit besteht also im thomistischen System darin, die *äußere Wirklichkeit*, die in uns eintreten und zu uns selber werden muß, ohne dabei von sich selbst auszugehn, und die *innere Vergegenwärtigung*, die in uns bleiben und wir selber sein muß, während sie uns nach außen überträgt, miteinander zu verbinden und doch nicht miteinander zu vermischen. Anders ausgedrückt: das Prinzip der Erkenntnis muß zugleich Subjekt und Objekt sein; es muß das Ich und das Nicht-Ich zu einer Einheit zusammenfassen und so ein einziges Ganzes machen aus dem Universum und dem es betrachtenden und seine Einwirkung erfahrenden Menschen, ohne daß jedoch diese Ganzheit zu etwas Zusammengesetztem würde, das weder das Erkennende noch das Erkannte wäre, so wie es in der Vereinigung von Materie und Form bei der körperlichen Zeugung der Fall ist. Die Materie gehört keinem; der Geist oder die Sinne dagegen sind Vermögen eines bestimmten und bestehenden Seins. Dieses muß den Nutzen von der Synthese haben. Der Geist oder die Sinne werden zu dem Gegenstand werden müssen; dadurch wird das Subjekt erkennend sein, ohne daß es darum selber zu dem Gegenstand werden müßte. Es wird aufsaugen, aber nicht aufgesaugt; es wird sich die Welt angleichen, aber ohne sich selber aufzugeben und sich in ihr zu verlieren.

Ein Satz von Fichte, der ein starkes Gefühl für diese Sachlage bekundet, kann dazu dienen, die thomistische Auffassung deutlicher zu machen. »Wie kann,

da das Ding nicht von sich weiß, ein Wissen vom Ding entstehen; wie kann, da ich nicht selbst das Ding bin noch irgendeine seiner Bestimmungen, da alle diese Bestimmungen desselben lediglich in den Umkreis seines eigenen Seins fallen, keineswegs aber in den des meinigen, ein Bewußtsein des Dinges *in mir* entstehen? Wie kommt das Ding herein in mich? Welches ist das Band zwischen dem Subjekte, mir, und dem Objekte meines Wissens, dem Dinge? Diese Frage findet in Absicht *meiner* nicht statt. Ich habe das Wissen in mir selbst, denn ich bin Intelligenz. Was ich bin, davon weiß ich, weil ich es bin... Es bedarf hier keines Bandes zwischen Subjekt und Objekt; mein eigenes Wesen ist dieses Band. Ich bin Subjekt und Objekt: und diese Subjekt-Objektivität, dieses Zurückkehren des Wissens in sich selbst ist es, die ich durch den Begriff *Ich* bezeichne.«[1]

Die thomistische Auffassung geht von dem gleichen Gesichtspunkte aus wie Fichte, indem sie die Notwendigkeit anerkennt, das Erkennen an das Sein zu knüpfen. Man *erkennt* nur, was man *ist*. Diesen Satz nimmt Thomas voll und ganz an. Es handelt sich nur darum, zu wissen, ob es nicht verschiedene Arten, etwas zu sein, gibt. Gerade die Tatsache der Erkenntnis offenbart uns nun eine *Vielheit* in den Äußerungen des Seinsgrundes. Der Seinsgrund ist eine Idee, und eine Idee kann sich nicht bloß in einer *Materie* verwirklichen, sondern auch – unter gewissen Bedingen – in einem schon bestehenden *Subjekt;* die Grundbedingung für diese Verwirklichung zweiten Grades ist die größtmögliche Immaterialität des betreffenden Subjektes; denn die Materie ist es, die die Form einschränkt, »begrenzt« und individualisiert, und da die Erkenntnis in jener umgreifenden Ausweitung besteht, die das Individuum den »Umkreis seines

eigenen Seins«, von dem Fichte redet, überschreiten läßt, so muß die Materie als begrenzende Macht in Wegfall kommen.[1] Unter dieser Bedingung können die »Umkreise des Seins« dazu kommen, in einer gemeinsamen Grenze zusammenzufallen, das heißt: der mitgeteilten Idee, die hier ein Sein in einer realen Form begründet, dort es in einer intentionalen Form wiederschafft und dem Bild eines Andern einprägt. »Wie kommt das Ding herein in mich«, hat Fichte gefragt. Thomas antwortet: durch die ideale Form, deren Verkörperung es ist und deren Träger ich unter seiner Einwirkung werde. Die Materie des Dinges ist »in der Wirklichkeit« einer Idee, und das macht das Ding zu dem, was es ist; das Ding, das ich bin und das auch, insofern es *ist*, »in der Wirklichkeit« einer Idee ist, ist darüber hinaus »im Vermögen« einer Idee, insofern es erkennen, das heißt: ohne aufzuhören, es selbst zu sein, ein Anderes werden kann, indem es an der in diesem Andern verkörperten Idealität Anteil hat.

Hier offenbart sich der realistische Idealismus des heiligen Thomas in seiner ganzen Tiefe, und man sieht, wie in seinem Denken ohne Widerspruch die Subjekt-Objektivität und die Objekt-Subjektivität Fichtes verwirklicht wird. Wir sind *reales* Subjekt und *intentionales* Objekt, das heißt: Subjekt im ersten Grade der Verwirklichung der Seins-Idee und Objekt im zweiten Grade dieser Verwirklichung, in dem wir uns über uns selbst hinaus erstrecken *(in-tendere*, daher *intentio* und *intentionalis)*, um am Sein der andern Dinge teilzuhaben; an ihrem Sein, nicht insofern sie *Träger* sind — dann würden wir ja mit ihnen zusammenfallen —, sondern sofern sie *Idee* sind, und insofern jedes Sein, das im Vermögen einer Idee ist, die andern Dinge in dieser Beziehung aufnehmen und

erleben kann.[1] Thomas betont immer wieder, daß es in den Dingen etwas gibt, wodurch sie für uns erkennbar sind, das heißt: eine tiefe Verbundenheit zwischen ihnen und uns, insofern wir erkennende Wesen sind. Er schließt daraus kühn mit Aristoteles,[2] daß es — weil alles Sein *von Natur aus* Beziehung zur Erkenntnis hat —, ganz allgemein gesprochen, kein Objekt mehr gäbe, wenn es kein Subjekt mehr gäbe. Diese beiden Glieder bedingen sich gegenseitig, da sie zwei Seiten ein und derselben transzendenten Wirklichkeit ausdrücken. Die Erkennbarkeit kommt für alle Dinge daher, daß sie aus dem höchsten erkennenden Wesen hervorgehn und nur dessen ins Sein gesetzter Gedanke sind *(scientia Dei est causa rerum)*.[3] Sie haben Dasein durch eine Form, das heißt: eine Idee, die sie zu offenbaren bestimmt sind. Aus der Tatsache, daß sie aus einem Gedanken hervorgehn und nicht allein *durch* ihn, sondern *nach* ihm geformt sind, folgt, daß sie für uns erkennbar sind, indem durch eine unsagbare Berührung, durch eine Synthese dieser Seinsideen das Subjekt dazu kommt, das Objekt zu erkennen, eben dadurch, daß dieses Subjekt das Objekt wird und zugleich es selbst bleibt. Das erkennende Wesen braucht also nach Thomas keineswegs in der Natur das zu sein, was es erkennen soll. Fichte hat das angenommen und ist zum Paradox seines »absoluten Ich« gekommen; Thomas braucht es auf Grund seiner Potenz-Akt-Lehre nicht anzunehmen. Für ihn ist es nur in einem Fall so, nämlich wenn das erkennende Wesen reine Form ist und durch sich selbst der idealen Ordnung angehört und darum sich selbst unmittelbar zu erkennen vermag. Ein solches Wesen kann in der Tat sagen: »Ich weiß das, was ich bin, weil ich es bin.« Das ist der Fall bei den für-sich-bestehenden Geistern,[4] und vor allem bei

Gott.[1] Außerhalb dieses Falles, der hier nicht mehr in Frage steht, müssen wir die *grundlegende Verschiedenheit* von Subjekt und Objekt festhalten, was uns aber nicht hindern kann, beide in gewisser Beziehung miteinander zu verknüpfen, und zwar in jener Verwirklichung zweiten Grades, durch die das erkennende Wesen — wenn auch in sich verbleibend — an der in einem Andern verkörperten Idee Anteil hat. In diesem Sinne sagt Thomas immer mit Aristoteles: in der Erkenntnis sind das Subjekt im Akt und das Objekt im Akt identisch. Averroes hatte mit Nachdruck gesagt, daß sie noch mehr eins sind als Materie und Form in der Substanz.[2] Thomas stimmt dem zu; denn die Materie ist nicht die Form; sie begründet mit ihr ein Drittes, während das erkennende Vermögen als solches wirklich *das Ding selbst* wird, insofern dieses erkennbar ist; das heißt insofern die im Objekt verkörperte Idee der Verwirklichung im Subjekt nur intentional ist. Da das Wesen vor allem Idee, Akt, Grund, Sinn ist, liegt also hier Einheit im Sein in seiner höchsten Bedeutung (ἐνέργεια, εἶδος) vor, indem nur die *Seinsweise* (τὸ εἶναι), die zu den materiellen Bedingungen gehört, vorbehalten bleibt.

Darum wird in Gott, wo die materiellen Bedingungen nicht mehr gelten, wo Wesenheit und Daseinsakt identisch sind, die Einheit von Subjekt und Objekt vollkommen sein. Gott wird subjektiv sein totales Objekt sein, wie er objektiv sein totales Sein ist.[3] Gibt es gegenüber dieser Auffassung nun noch unüberwindliche Schwierigkeiten? Was vermag eine reale Idee zu hindern, ein Vermögen eines schon begründeten Seins artlich (spezifisch) ebensogut zu bestimmen wie eine Materie? Das betreffende Sein wird in dieser Hinsicht Materie, das ist alles; denn Materie

und Form sind ja *relative* Begriffe, wenn sie auch zugleich – an den beiden Enden der Beziehungen – die reine Möglichkeit und die reine Wirklichkeit bezeichnen. Wenn die fragliche Bestimmung möglich sein soll, ist nur erforderlich, daß das betreffende Sein in seiner ersten Setzung nicht in sich geschlossen und vermauert ist, indem sein ideales Vermögen sich hier erschöpft: sei es, daß dieses Vermögen bis zum Äußersten durch die Beherrschung der Materie individualisiert ist, sei es umgekehrt, daß es jede Idee umschließt und darum nichts zu empfangen vermag. Das letzte ist der Fall bei Gott, von dem man darum in einem höheren Sinn – wie es nach unserer Auffassung auch Aristoteles tat – sagen kann, daß er nur sich selbst erkennt.[1] Was aber die andere Annahme angeht, so läßt sie uns verstehn, daß den organischen Wesen, die nur ein Mindestmaß von Verwirklichung, ein Mindestmaß von eigener Erkennbarkeit besitzen, der »ontologische Luxus« einer Teilnahme an der Erkennbarkeit der Umwelt versagt ist. Hier gilt das Wort des Evangeliums: »Jedem, der hat, wird gegeben werden; dem aber, der nicht hat, wird auch das, was er hat, noch genommen werden.«[2]

Man sieht, wie hier ein Vorwurf, den einzelne erhoben haben, sich in ein Lob verwandelt; der Vorwurf nämlich, diese Auffassung verkenne das selbstherrliche Wesen des Bewußtseins, indem sie es mit der äußeren Welt identifiziere. Allein, heißt es das Bewußtsein verkennen, wenn man es mit der Umwelt verknüpft und mit der Realität zu einer Ganzheit verbindet? Wir sind ja selbst auch Realität; durch unsere Sinnlichkeit, mit der alle Erkenntnis anhebt, gehören wir alle zu diesem Meere, das unter dem Wehen der vitalen Tätigkeiten seine Fluten erhebt und in ihr die Empfindung in einem Lichtbündel entzündet.

Wir haben also hier wie dort die realen Formen: sie existieren draußen in der Materie und drinnen in uns, die wir uns zur Materie machen, um jene Formen zu empfangen; das ist doch wahrlich nichts Ungewöhnliches. Es ergibt sich einfach aus der Analyse des Sachverhalts. Die Kritik, die Aristoteles dem Plato gegenüber geltend gemacht hat, daß er mit den Ideen eine unnötige Verdoppelung der Realität schaffe, gilt hier nicht mehr, denn das *intentionale Sein* verdoppelt nicht ohne Grund das *reale Sein;* unter dem Gesichtspunkt, unter dem wir hier die Dinge betrachten, sind beide gleich »real«. Jedes Ding ist zweimal geschaffen, sagt der heilige Augustin, einmal in sich selbst und einmal in den erkennenden Geistern. Das ist richtig, auch wenn man nicht an angeborene Ideen denkt. Was an Platonismus darin liegt, das scheint uns durch den Sachverhalt des Problems selbst gefordert zu sein. Das hat der heftigste Gegner der Ideen zugegeben, wenn er sagt, daß die Seele alles werden kann. Aristoteles kann dem Plato nicht entrinnen und die, welche beiden entrinnen wollen, irren weit von der Erfahrung ab. Übrigens ist es sehr interessant zu sehn — und es beweist, wie unbegründet der Vorwurf einer Vermengung von Realität und Bewußtsein ist —, daß man auch den entgegengesetzten Vorwurf hat erheben können. Man hat nämlich in der thomistischen These von der formalen Identität des Erkannten und des Erkennenden nicht jene erwähnte Vermengung, sondern umgekehrt eine »Vermauerung« des Bewußtseins finden wollen, durch die zwischen dem Bewußtsein und zwischen der Realität ein unüberschreitbarer Abgrund aufgerissen würde. Diese gegensätzliche Kritik beweist vielleicht besser als alles andere, wie nahe die Lehre des heiligen Thomas hier an die Wahrheit herankommt.

Dieser Vorwurf der Vermauerung trifft genau sowenig zu wie der andere. Wenn man behauptet, daß das Erkennende und das Erkannte als solche identisch sind, so bedeutet das, daß gerade die Form, durch die ich erkenne, nicht allein Form des Erkennenden, sondern auch Form des Erkannten ist; daß sie *Realding* ist und also jene Verbindung herstellt, die zu zerbrechen man ihr vorwirft. Ja, nicht allein im Zustand der Tätigkeit, sondern in gewisser Weise in ihrer Konstitution selbst ist nach dieser Lehre die Seele mit dem Weltall verbunden. Denn das Erkennen ist die Verwirklichung, deren »Möglichkeit« der Erkennende als solcher ist. Wenn also die Möglichkeit und Wirklichkeit einander entsprechen, wenn weiter Erkennen heißt »ein Anderes werden« durch Teilnahme an derselben »Wirklichkeit«, an derselben Realidee, so *ist* die Seele in gewisser Weise alles, was sie erkennen soll oder kann; denn wie wir sagen, die Materie enthalte der Möglichkeit nach alle Formen, die die Erzeugung aus ihr »herauszieht«, so können wir auch sagen, die Seele enthalte der Möglichkeit nach jene Naturen, die ihre Begriffe uns nacheinander in ihr erkennen lassen. Was die Seele *werden* soll, muß sie dem Vermögen nach *sein;* wer sie daher bis auf den Grund erkännte, der vermöchte in ihr wie in einem Hohlraum die Gesamtheit der Dinge finden. »Sie unterscheidet sich von ihnen und die Dinge unterscheiden sich von ihr nur in der Richtung, daß sie alles dem Vermögen nach ist.«[1]

So kommt der heilige Thomas in einer ganz unerwarteten Weise dem idealistischen Pantheismus entgegen, nach dessen Auffassung die Realität selbst in dem erkennenden Wesen Bewußtsein von sich selbst gewinnt; er gibt — ohne irgend etwas von seinen Grundgedanken zu opfern — eine großartige Idee von der

relativen Einheit des Ganzen auf Grund der absoluten Einheit Gottes.

Es ist indessen sehr wichtig, hier zu bemerken, daß die von uns in großen Linien dargestellte Erkenntnislehre zur thomistischen Seinslehre nicht im Verhältnis von Folgerung und Prinzip steht, sondern daß im Gegenteil die Erkenntnislehre das Prinzip der Seinslehre ist. Die synthetische Methode des heiligen Thomas könnte uns hier in die Irre führen: er scheint immer zu deduzieren; aber wenn wir die Sache genau betrachten, erkennen wir, daß sein scheinbar geschlossenes System — wie ein »zerbrochener Ring« — doch einen Eingang hat. Das ist seine Lehre von der Erkenntnis.

Im Grunde versteht sich das von selbst. Die Frage nach dem Sein ist zunächst einmal die Frage nach den uns *erscheinenden* Dingen. Diese Frage läßt sich nicht beantworten, ohne daß wir uns darüber klar werden, was »erscheinen« ist, was die »Erscheinung« zur Wirklichkeit hinzutut oder nicht hinzutut, so daß man sagen könnte: Dies ist das, was objektiv übrigbleibt; dies ist das Sein an sich, und dies ist die Zutat des Subjektes.

Im Altertum hat Plato diese völlige Abhängigkeit des Seinsproblems vom Erkenntnisproblem sehr stark empfunden.[1] Allein er ist vom Wege abgeirrt; der Weg selber war freilich richtig. Thomas hat ihn wieder aufgenommen — unter der Führung des Aristoteles. Er bemerkt immer wieder, daß man die Wirklichkeit — Stoff oder Geist — nicht bestimmen kann in Ausdrücken, die von der Erkenntnis abstrahieren, wenn anders man sie nicht unerkennbar machen will. Wir erkennen; also ist das Wirkliche *erkennbar;* also hat es teil an der Natur des Erkennenden als solchen; sonst wäre es ihm fremd und könnte

nicht mit ihm den Akt, der das Erkennen begründet, gemeinsam haben. Die Nahrung kann dem Essenden nicht fremd sein, sondern irgendeine Gemeinsamkeit der Natur muß beide miteinander verbinden. Das »*Andere*« gründet sich auf das »*Selbe*«, wie die Bewegung auf das Unbewegte, wie das Viele auf das Eine. Was die Erkennbarkeit macht, muß im Grunde das Gleiche sein, was auch das Erkennen macht; was das sinnlich Wahrnehmbare zu einem solchen macht, muß das Gleiche sein, was den Sinn fähig macht, es aufzunehmen. Von hier aus treibt die Analyse auf den springenden Punkt zu: alles ist uns nur in seiner *Idee* gegeben, das Wort im allerweitesten Sinne genommen *(species);* die natürliche Weltanschauung aber zwingt uns zu sagen — und das Ganze des Lebens bestätigt es —, daß wir die *Dinge* erkennen. Hier gibt es nur einen Ausweg, nämlich zu sagen: das *Ding* selbst ist *Idee*, und durch die Idee kann also der Geist oder der Sinn Ding werden. Man kann sagen: der Verstand wird alles *(intellectus fit omnia)*, weil man zuvor sagen konnte: das aktuell Erkennbare und das aktuelle Erkennen werden zu einer Einheit *(ex intelligibili in actu et intellectu in actu fit unum);* und auch das wird wahr sein, weil es wahr ist, daß wenigstens dem Vermögen nach das Erkennbare und die Erkenntniskraft eins *sind (intelligibile et intellectus SUNT unum)*.

Das ist der platonische Idealismus, aber — wie wir gesehn haben und noch deutlicher sehn werden — mit einer Korrektur; seine von dem *Liber de causis* so schön ausgedrückte Behauptung wird festgehalten: »Jedes Ding wird erkannt durch eben das, was es in Akt setzt, und die Aktualität des Dinges selbst ist so gewissermaßen sein Licht.«[1]

Hiernach vermag man zu beurteilen, wie Thomas

sowohl über den materialistischen Objektivismus, als auch über den subjektivistischen Idealismus in all ihren Schattierungen denkt. Er bekämpft sie in ihrer standpunktlichen Ausschließlichkeit; er »hebt sie auf« in seiner Synthese. Es erscheint ihm als völlig widersinnig, mit dem ersten das Subjekt mit dem Objekt, das Bewußtsein mit dem Ding aufzubauen. Es erscheint ihm aber als gleich widersinnig, das Objekt in dem Subjekt derart aufgehn zu lassen, daß alles Bewußtsein oder Bewußtseinszustand wird. Weil er eingesehn hat, daß beide von Natur einander nicht fremd sein können, hat er in das ihnen gemeinsame Sein etwas eingeführt, was das Subjekt zum Objekt und das Objekt zum Subjekt werden läßt, ohne daß beide aufhören zu sein, was sie sind. So liegt also seine Stellungnahme in der Mitte, und von dieser Mitte aus, in der er »steht«, vermag er seine Gegner zu richten.

—

Materialismus und Idealismus

Für Thomas war der Materialismus repräsentiert durch die alten Naturphilosophen: Empedokles, Heraklit, Diogenes, Hippo, Kritias und besonders Demokrit. Diese gingen aus von dem Gedanken, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, und damit waren sie — wie wir gesehn haben — nicht völlig im Irrtum. Aber sie waren gleichsam Menschen, die von der Wahrheit im Schlaf überfallen werden, so daß sie diese Wahrheit mit Träumen umkleiden.[1] Aus der Tatsache, daß das Subjekt und das Objekt etwas Gemeinsames haben müssen, folgerten sie, daß beide in gleicher Weise zusammengesetzt sein müßten. Selbst Plato war noch dieser Meinung; nur hat er, auf Grund seiner Erkenntnis der Idealität des

Subjektes, das Wirkliche idealisiert, um nicht die Seele entidealisieren zu müssen. Die »Physiker« dagegen gingen von dem materiellen Objekt aus, das sie in dem allerempirischsten Sinne nahmen; sie setzten aus ihm das Subjekt zusammen, so daß die Idealität der Erkenntnis ganz unerklärt blieb, wenngleich durch die unmittelbarste Erfahrung des Ich eine Erklärung gerade hierfür gefordert wurde.[1]

Diese Meinung ist nicht haltbar, denn die Seele kann nicht ein körperlich zusammengesetztes Wesen sein. Sie ist weder eine Harmonie von materiellen Eigentümlichkeiten, wie Simmias, Empedokles und Dinarchos wollten,[2] noch ein Zusammenhang von Organen, wie Galienus meinte,[3] noch endlich ein Feuer, ein Hauch, ein Dampf, wie die »grobe Einbildung« eines Demokrit, Diogenes oder Heraklit annahm. Die Seele ist ein geistiger Akt, eine reale Idee, unter deren Leitung sich die stofflichen Eigentümlichkeiten organisieren; sie selbst aber steht — gerade darum — über ihnen. Das beweist schon die Ernährung und in noch stärkerem Maße die Sinnesempfindung und das Denken.[4]

All diese Denker haben sich täuschen lassen durch die nicht zu leugnende Bedeutung, die für das erkennende Wesen die körperlichen Eigentümlichkeiten haben. Sie sahn, daß ein Zusammenhang bestand zwischen *diesem* Leib und *dieser* Seele, zwischen dieser körperlichen Beschaffenheit und dieser geistigen Haltung, zwischen diesen »Säften« und diesen Leidenschaften; aber sie begriffen nicht, daß die Beziehung zwischen den Tätigkeiten der Erkenntnis und den körperlichen Eigentümlichkeiten eine andere ist als die zwischen diesen Tätigkeiten und der Seele. Die Seele ist das Band dieser Tätigkeiten; sie kann sie also nicht überflüssig ma-

chen. Die körperlichen Eigentümlichkeiten haben gegenüber der Seele den Charakter von stofflichen Anlagen, die Seele ist die Form, der Akt, die reale Idee, die das zusammengesetzte Wesen regiert. Ohne die Eigentümlichkeiten vermöchte die Seele nichts zu tun; aber ohne die Seele kämen jene Organe gar nicht zur Erkenntnis, da diese sie ja übersteigt; sie gehört zu einer besonderen Ordnung und muß also ein Prinzip ihrer Ordnung haben.[1] Wenn die erkennende Seele eine Harmonie von Eigentümlichkeiten wäre, so müßte man für diese Harmonie eine besondere Ursache, das heißt also eine Seele der Seele annehmen.[2] Man soll also von vornherein sagen, daß die Seele nicht die Harmonie selbst, sondern ihr Prinzip ist, daß sie also den Bestandteilen der Harmonie logisch vorangeht, um sie enthalten zu können; daß sie infolgedessen über ihnen steht.[3] Wenn man übrigens bedenkt, daß die Schönheit eine Harmonie von Teilen, die Gesundheit eine Harmonie von Säften, die Kraft der Glieder eine Harmonie von Nerven und Knochen ist, so fragt es sich, wovon denn der Sinn oder der Verstand eine Harmonie sein sollen. Es liegt hier eine besondere Wirklichkeit vor, deren eigentliche Ursache *(ratio propria)* nicht in dem Organismus liegt.[4] Höchstens kann man bei der Sinnesempfindung sagen, daß ihr eigentlicher Grund in dem lebendigen Körper liegt, aber gerade insofern er ein durch seine Seele belebter Körper ist.

Wie steht es nun, wenn der Materialismus der Kritik nicht standhält mit dem Idealismus? Das moderne Denken, das von dem Subjekt *(cogito, ergo sum)* ausgeht, hat methodisch die Bewußtseinserscheinungen zum ersten oder zum einzigen Gegenstand der philosophischen Forschung gemacht und alles übrige —

wenn noch etwas übrigbleibt — nur durch diesen ersten Gegenstand hindurch erfassen zu können geglaubt. Wenn dieser Standpunkt die idealistischen Folgerungen nicht einschließt, so begünstigt er sie auf jeden Fall ungemein. Der thomistische Standpunkt ist gerade umgekehrt. Für ihn ist die objektive Anschauung der Ausgangspunkt. Das Erkennen ist Objekt, bevor es Subjekt wird; das zuerst Erkannte *(primum cognitum)* ist nicht das erkennende Wesen als solches, sondern das *Sein*. In Hinsicht auf das Erkennen sind wir reines Vermögen; das aktuelle Erkennen bedeutet »ein Anderes werden«, und da wir uns selbst nur durch die Erkenntnis gegeben sind, so sind wir uns nur durch ein Anderes gegeben. Wir erwachen zu uns selbst dadurch, daß die Welt in uns einströmt. Der Mensch erkennt sich nur dadurch, daß er im Akt ein Anderes wird *(cognoscere in actu est cognitum in actu)*, so daß die wahre Ordnung des Erkennens diese ist: erstens das Objekt, zweitens der Akt, drittens das Vermögen, aus dem dieser Akt hervorgeht, viertens endlich das Subjekt.[1] Man sieht, wie weit ein solcher Standpunkt vom Subjektivismus entfernt ist. Die synergetische Vereinigung des Erkennenden und des Erkannten bewirkt, daß die Seele in diesem Akt von beiden Bewußtsein hat; aber von dem Erkannten direkt, von sich selbst indirekt, insofern sie Vermögen des durch die Erkenntnis erreichten Aktes ist. Die Wirklichkeit des Objektes ist hier vor dem Ich gegeben: wie kann man das überhaupt verkennen? Das Erste muß seinen Rang behalten.[2] Es ist sicherer, daß wir Dinge erkennen, als daß wir durch eine innere Tätigkeit erkennen. Man dürfte darum eher die Immanenz des Denkens oder der Wahrnehmung leugnen, wie es der empiristische Materialismus tun möchte, als die Ob-

jektivität im weitesten Sinne des Wortes. Thomas würde den Subjektivisten entgegenhalten, was Cicero den Epikuräern sagte: während ihr das Dunkle durch das Klare aufhellen solltet, versucht ihr das Klare durch das Dunkle zu verhüllen.[1] Wer die äußere Welt vom Ich abhängig macht, der versucht wahrhaftig das Sonnenlicht im Keller zu suchen.

Zu wiederholten Malen hat Thomas sich die Frage gestellt, was wirklich erkannt wird. Ist es *das Bild* oder *das Ding?* Das geistig oder sinnlich wahrnehmbare Bild oder der Gegenstand? Das ist die Formulierung, in der damals die Frage des Subjektivismus gestellt wurde. »Einige haben behauptet,« so sagt er, »die Erkenntniskräfte erkännten in uns nur ihre eigenen Eindrücke, das heißt: der Sinn empfinde nichts anderes als die Veränderung des Organs; das geistige Erkennen nehme nur das in ihm hervorgerufene geistige Bild wahr. Diese Ansicht ist offensichtlich falsch.«[2] Es würde nämlich hieraus folgen, daß die Wissenschaften sich nicht mehr auf die Dinge beziehen, sondern auf Bewußtseinszustände des Ich, wie die Platoniker gesagt haben, unsere Wissenschaft bezöge sich auf die Ideen. Allein für diese platonische Anschauung waren die Ideen etwas An-sich-seiendes und gewissermaßen eine unbewegte Verdoppelung der Dinge; hier aber sind sie *in uns*, so daß alle menschliche Wissenschaft schließlich nichts anderes als Psychologie wäre. Tatsächlich sind einige Denker soweit gegangen, das zu behaupten; sie haben mit Recht bemerkt, daß jede Reflexion darin besteht, daß man sich innerlich etwas gegenständlich macht, daß man sein Denken wie ein *Ding* auffaßt, und sie haben freilich zugestehen müssen, daß diese Lehre von der Erkenntnis schließlich dazu führen muß, daß man nur noch eine Wissenschaft anerkennt, nämlich die reale,

das heißt: die *Bewußtseinspsychologie*, das heißt: die unreflektierte Psychologie, die in dem einfachen, nicht beurteilten Erlebnisstrom der Seele besteht. Wenn man dieser parodoxen Folgerung entfliehn will, muß man zugeben, daß die Erkenntnis ein *Gegebenes* außerhalb ihrer selbst haben kann; aber wie kommt man dann dazu, zu versichern, dieses Gegebene sei eine Schöpfung des Geistes und nicht irgendeines andern Dinges? Wenn man einmal in dem »Andern« ist, dann hat man die angeblich unüberschreitbare Brücke schon überschritten und seine eigenen Einwände erledigt. Man hat, um das Geheimnis aus dem Wege zu räumen, einen Widersinn vorgebracht, der das Geheimnis doch nicht unterdrückt.

»Zweitens würde der angenommene Standpunkt den Irrtum der Alten wiederholen, die gesagt haben: alles, was erscheint, ist wahr, selbst die Widersprüche. Wenn das Erkenntnisvermögen tatsächlich nur seine eigenen Zustände erkennt, so kann es nur über diese urteilen; es kann nur urteilen, je nachdem es von ihnen betroffen ist. Jedes von dem Erkenntnisvermögen über diesen einzigen Gegenstand gefällte Urteil wird also diesen Gegenstand treffen, so wie er ist; so wird jedes Urteil wahr sein ... alle Meinungen werden gleichen Wert und alle Zustände der Erkenntnis gleiche Gültigkeit haben.«[1]

Es genügt für Thomas, diese Folgerungen aufgezeigt zu haben, um sich zu einer andern Erkenntnislehre berechtigt zu fühlen, die diese Irrtümer vermeidet. Mit widervernüftigen Paradoxien glaubt er sich nicht aufhalten zu brauchen; wenn der Idealismus behauptet, selbst wenn es etwas Wirkliches außerhalb der Erkenntnis gäbe, so könne die Erkenntnis es doch nicht erreichen, weil sie nur sich erreicht, so sieht er hierin nur eine Vorwegnahme des zu Beweisenden.

Der Idealismus stellt sich gegen die natürliche Weltansicht; also hat er die Beweislast; er führt zu Ungereimtheiten; darum ist jede ihm gegensätzliche Anschauung, die den Erkenntnis-Phänomenen Rechnung trägt, ihm vorzuziehn.

Hier bringt Thomas seine Auffassung vor. Er gibt die Identität vom Subjekt und Objekt zu; doch vor der Erkenntnis ist diese Identität nur der Möglichkeit nach da;[1] in der Erkenntnis wird sie *verwirklicht*, aber allein bezogen auf die Seins*form*, nicht auf die Seins*weise*. Wird nicht durch das Erkenntnisproblem selbst diese Annahme einer mitteilbaren Wesenheit der Dinge gerechtfertigt, das heißt einer Konstitution des Wirklichen, die es ermöglicht, daß dieses in uns selbst ist — ohne daß es dadurch aufhörte, in sich zu sein —, indem wenigstens einer seiner »Bestandteile« sowohl von dem Subjekt als von dem Objekt gemeinsam erlebt werden kann, und zwar darum, weil beide rechtmäßige Kinder des Seins sind, die auf dieser Höhe durch dieselbe ideale transzendente Wirklichkeit miteinander verbunden sind?

Wenn dann noch einige sagen, es sei unmöglich, die Wirklichkeit, wenn sie außerhalb des Bewußtseins bestehe, mit der Erkenntnis zu vergleichen, um festzustellen, ob sie mit dieser übereinstimmt, so gehn sie dabei von dem unberechtigten Vor-urteil aus, daß das Reale als solches unzugänglich sei. Denn wenn es zugänglich ist, so ist es offenbar durch die Erkenntnis zugänglich; dann aber ist es doch sehr merkwürdig, daß man — unter dem Vorwand, den Wert der Erkenntnis zu verifizieren — fordert, ein Objekt müsse auf eine andere Weise anders erkannt werden, als eben durch die Erkenntnis!

Dieser Gedanke an einen herzustellenden Vergleich geht übrigens von einer falschen Voraussetzung aus,

die in der thomistischen Auffassung nicht gemacht wird. Erkennen heißt für Thomas nicht im Innern ein »Götzenbild« herausarbeiten; die »Bildform« *(species)* ist nicht eine Verdoppelung des Wirklichen, die im Subjekt wohnt und dem Wirklichen *gleichen oder nicht gleichen* kann, sondern sie ist für das Subjekt eine hinzugefügte Seinsform; für das Objekt aber ist sie seine eigene — auf Grund einer Art gemeinsamen Lebens, einer zwischen dem Subjekt und dem Objekt durch die Erkenntnis hergestellten einzigartigen Einheit — mitgeteilte Form. Man darf nicht vergessen, daß Erkennen *Sein* ist; insoweit wir den Gegenstand erkennen, *sind* wir der Gegenstaud, nicht seiner Realität und seiner tatsächlichen Setzung, aber seiner mitteilbaren Form nach. Der Einwurf, den man hier macht, paßt vortrefflich gegenüber den εἴδωλα καὶ ἀπορροάς des Demokrit;[1] er trifft aber in keiner Weise eine Auffassung, die aus der »Bildform« ein *Erkenntnismittel (medium quo ipsa objecta videntur)* macht, ein ontologisches Medium und nicht — wie man sich das anthropomorphistisch vorstellt — einen einfachen Doppelgänger oder eine bemalte Leinwand.[2] Es handelt sich hier ohne Zweifel nur um ein System, um eine Deutung der gegebenen Wirklichkeit; aber diese Wirklichkeit wird wenigstens respektiert, während der Idealismus in dem vorliegenden Problem das am unmittelbarsten Gegebene opfert und so den gordischen Knoten zerhaut. Die Existenz der Außenwelt läßt sich — wie die des freien Willens und der Wahrheit — nur logisch, aber nicht vital leugnen. Leben kann man nur, wenn man wenigstens stillschweigend das Dasein des Nicht-Ich bejaht; es ist also das Gescheiteste, von diesem Ausgangspunkt auszugehn, wenn man ein System aufbauen will.

Kurz gesagt: nach Thomas liegt der erkenntnistheoretische Materialismus darin, daß man von dem Objekt als etwas Gegebenem ausgeht und aus ihm das Subjekt und dann den Akt des Subjektes aufbaut, als wenn die Erkenntnis durch eine Angleichung oder Identität in der Realität zustande käme. Der Idealismus geht von dem gleichen Prinzip aus, wendet es aber gerade umgekehrt an. Für ihn ist gegeben das Ideale in uns; daraus wird das Objekt zusammengesetzt. In beiden Fällen unterschlägt man etwas, was offensichtlich da ist: entweder das Subjektive oder das Objektive, entweder das Bewußtsein oder das Ding. Der Thomismus bleibt dabei, Subjekt und Objekt als zwei wechselseitig aufeinanderbezogene Gegebenheiten zu setzen und — ohne eins von beiden zu unterschlagen — ein Gemeinsames zu suchen, in dem sie sich vereinigen können. Wie Thomas diese Verknüpfung herzustellen sich bemüht, haben wir dargelegt; wir wollen die Antwort noch etwas genauer geben, indem wir zu jenen Einzelfällen der Erkenntnis übergehen, die durch Verschiedenheit der *Erkenntnisgegenstände* bedingt sind.

Die Welt enthält Stoff und Geist, Einzelnes und Allgemeines: die Erkenntniskräfte unterscheiden sich in gleicher Weise. Es gibt Kräfte, deren entsprechender Eigengegenstand das Nichtstoffliche ist: das sind die reinen Geister; dann solche, denen als eigentlicher Gegenstand die stoffliche Welt entspricht; das sind die menschlichen Erkenntniskräfte. Bei den letzteren unterscheidet man die sinnlichen Kräfte, die auf das *Einzelne* gehn, und den Verstand, dessen eigentlicher Gegenstand in den Einzeldingen das ist, was über sie hinausgeht und doch in ihnen sich offenbart, das heißt: die *Wesenheiten*.

Was den Menschen angeht, so versteht es sich von selbst, daß die *sinnlichen Kräfte* ihren Sitz in dem Träger haben, insofern dieser selbst ein sinnfälliges Wesen ist, das heißt in dem zusammengesetzten Wesen Mensch, das Leib und Seele umfaßt, wobei der Leib in jedem Falle durch ein besonderes *Organ*, die Seele durch eine ihrer *Kräfte* repräsentiert wird. Die *geistigen Kräfte* haben ihren Sitz in dem Teil der Seele, der nicht von der Materie abhängt, oder besser gesagt in der Seele, insofern sie – durch ihren Akt – die Potenzialität ihrer Materie übersteigt. Man darf sich aber dadurch nicht täuschen lassen, daß wir hier von *Teilen* oder *Kräften* der Seele sprechen. Diese Ausdrücke bezeichnen nicht verschiedene Seinsarten (Entitäten), aber doch wirklich verschiedene Kräfte (Virtualitäten); und das ist nicht dasselbe. Die Unterscheidung der Kräfte oder Vermögen der Seele – untereinander und in Hinsicht auf die Wesenheit – wurzelt in der Tatsache, daß sich die Kräfte unterscheiden wie die Akte, denen sie entsprechen und auf die sie bezogen sind. Nun ist der Akt der Wesenheit das Sein; der Akt des Tätigkeitsvermögens ist die Tätigkeit. Das Sein und die Tätigkeit sind aber – ausgenommen bei Gott – verschieden; denn tätig sein heißt *werden*, und das, was *ist* – insofern es ist –, *wird* nicht. In jedem Sein, das sich entwickelt, gibt es also ein relatives Nichtsein oder »Möglichsein«, das nicht mit seinem verwirklichten Sein verwechselt werden darf. Überdies und auf Grund desselben Prinzips schließt eine in verschiedener Richtung sich vollziehende Entwicklung eine Verschiedenheit von Akten und dementsprechend auch eine Verschiedenheit von Vermögen ein. Das alles ist hinter der klassischen Unterscheidung der Seelenkräfte zu suchen. Wer hier *selbständige* Seinsarten sehn

wollte, die gewissermaßen durch ein besonderes Band miteinander verknüpft sind, um die Begründung einer unmöglichen Einheit zu versuchen, der übertrüge rein metaphysische Gegebenheiten auf die Ebene der Einbildung; er sähe nicht, daß der Akt und die Potenz das Sein als solches teilen, und daß sie also *über* den Erfahrungswirklichkeiten stehn. Ein Haus ist nicht gebaut aus Häusern und ein Seinswesen nicht aus andern Seinswesen. Das Sein und das Eine fallen zusammen; daher kann nicht die Einheit des Menschen in zerstückelte *Seinsarten* aufgelöst werden, sondern allein in unterschiedene *Kräfte*, die durch ihre verschiedenartigen Tätigkeiten sich offenbaren.[1] Große Denker — auch unter den Scholastikern — tun manchmal so, als wollten sie die Seele anatomisch zergliedern, so daß das einheitliche Subjekt schließlich zu einer anthropomorphistischen oder mechanistischen Vielheit wird. Daher erscheinen ihre Analysen manchmal als so entsetzlich trokken. Daß sie indessen immer die Einheit der Seele zu bewahren bemüht waren, beweist nichts besser als die stets festgehaltene Behauptung, daß die Seele ganz in dem Ganzen und in jedem Teile des Körpers sei, was ja nicht der Fall sein könnte, wenn es in ihr unterschiedene Seinsarten gäbe. Nur ihre Kräfte zeigen sich verschieden in den verschiedenen Organen, denn das Vermögen schließt das Organ ein; es ist also von ihm abhängig; es kann sich nur offenbaren, wenn das Organ vorhanden ist: »Die Baukunst steckt nicht in der Flöte«. Unser diesem Gesichtspunkt *(secundum totalitatem virtutis)* kann man also nicht mehr sagen, daß die Seele ganz in jedem Teile, noch daß sie ganz in dem Ganzen sich erschöpft, da die Kraft der Seele dem Sein und der Tätigkeit nach die des Körpers übersteigt.[2]

Die sinnliche Erkenntnis

DIE SINNLICHE ERKENNTNIS WIRD ERKLÄRT durch eine Veränderung der Organe, der in dem entsprechenden Vermögen der Seele ein Übergang dieses Vermögens in die Wirklichkeit des auf das Vermögen einwirkenden Gegenstandes entspricht. Das Organ ist für den Sinn, was der Körper für die Seele ist;[1] da der Körper, wenn auf ihn etwas einwirkt, seinerseits auf die Seele einwirkt, die nicht etwas *anderes* ist, so wirkt das Organ, auf welches das sinnliche Wahrnehmbare einwirkt, auf den Sinn, der ebensowenig etwas anderes ist, sondern vielmehr sein seinsmäßiger Akt. Überdies kann das äußere Sinnending auf das Organ nur wirken nach Maßgabe dessen, was das Organ ist: es gibt also in dem Sinn, das heißt in dem Erkennenden als solchen, nach Maßgabe eines seiner Vermögen eine »Spiegelung« dieses Sinnendinges; die in dem Gegenstand verwirklichte Seinsform wird erlebt durch das erkennende Wesen; der Mensch erlebt die Welt, die in den verschiedenen Arten der Tätigkeit in ihn eintritt und teilweise mit ihm identisch wird.

Diese Auffassung läßt der Kritik der Sinnensempfindungen einen weiten Spielraum. Auf welche Weise wird der Sinn in den Stand gesetzt, das Wirkliche zu erleben? Durch welche *Mittelglieder* geht die Tätigkeit, die das Objekt dem Subjekt ausliefert, hindurch? Welcher Art muß dieses äußere oder innere »Mittel« sein, das die beiden Glieder miteinander in wechselseitige Beziehung bringt? All das hat Thomas nur nach dem Stand der Wissenschaften seiner Zeit zu erklären vermocht. Man muß bei sei-

nen Sätzen genau unterscheiden zwischen dem, was *philosophische Theorie* und dem, was *Erfahrung* ist. Was die letztere angeht, so hat er sich in der Regel mit Allgemeinheiten begnügen müssen, wenn er auch manchmal genauere, freilich dann bisweilen naive oder irrige Anschauungen vorbringt.

Die Sinnesqualitäten unterscheiden sich nach seiner Auffassung durch die besondere Art und Weise, in der sie auf die Umwelt und damit auch auf den in diese eingebetteten Sinn einwirken. Thomas bemerkte mit Aristoteles, daß der Sinn durch das Gleiche verändert wird, durch das auch der unbeseelte Körper verändert wird.[1] Welcher Art ist nun diese Veränderung? Die Antwort versucht Thomas im Einklang mit seiner allgemeinen Philosophie zu geben. Er lehnt es ab, diese Veränderung der Umwelt als *rein quantitativ* anzusehn. In diesem Fall liegt nicht ein Mangel an Erfahrung vor; Thomas kennt zum Beispiel sehr gut den Ton sowie die Lehre von den Ätherschwingungen und dem Widerhall; er läßt sie zu; allein in diesen Dingen liegt für ihn nicht das Ganze der Erscheinung. Wenn auch die Qualität an die Quantität gebunden ist, so ist sie doch in sich keineswegs Quantität; der Akt des beseelten Organs, den wir »Empfindung« nennen, ist es noch weniger: die Wellenbewegung vermag also das gesuchte Mittel nicht zu sein. Das ist so wahr, daß Thomas es nicht für unmöglich hielt, einen Ton ohne eine schwingende Luft hervorzubringen und zu verbreiten.[2] Nicht als ob ihm der Ton in sich als etwas »Festes« erschienen wäre: er ist ein Bewegungszustand *(in quadam immutatione consistit)*, und in dieser Hinsicht ist der Schwingungszustand der Luft, ebenso wie er die gewöhnliche *Bedingung* des Tones ist, auch dessen vollkommenes *Symbol;* aber er ist nicht dessen Wirk-

lichkeit. Es gibt als Bewegung nicht nur die Ortsbewegung und als Zustand der Materie nicht nur den quantitativen Zustand. Die Qualität ist in sich auf die Quantität nicht zurückführbar.[1] Darum läßt es sich denken, daß im jenseitigen Leben auch ohne Veränderung von Organen von dem »geistigen Leib« angenehme oder unangenehme Empfindungen erlebt werden können.[2]

Der heilige Thomas fand für seine metaphysischen Folgerungen in bezug auf die Qualität eine vermeintliche Bestätigung in der Erfahrung. Beim Licht schien ihm nämlich die quantitative Seite der Erscheinung überhaupt unterdrückt zu sein und die Qualität allein übrigzubleiben. Hier weiß er nichts von Wellentheorien.[3] Überdies glaubt er jede Emissionstheorie beiseite setzen zu können, so daß ihm die Veränderung des »Mittels« in diesem Fall ganz offenbar »geistig« zu sein scheint; das heißt, wie er sich darüber ausdrückt: befreit von aller quantitativen Art und bezogen rein auf die Welt der Wesenheiten.[4] Was in dem die Farben übertragenden Mittel da ist, ist nicht Farbe, denn sonst könnte man nicht durch das gleiche Mittel verschiedene Farben sehn, sondern es ist Qualität im unvollendeten und intentionalen Zustand *(secundum esse incompletum, secundum quoddam esse intentionale)*. Thomas treibt die Analyse ein wenig weiter und deutet so auch die Erscheinungen, die uns das Sehen offenbart.

Der farbige Gegenstand ist farbig durch eine Abstufung des reinen Lichtes, das von ihm je nach dem Grade seiner Durchsichtigkeit aufgenommen wird. Aus diesem Grunde kann man sagen, daß in dem Körper die Farben *dem Vermögen nach* vorhanden sind, und daß sie vom Licht in die *Wirklichkeit* gehoben werden. Aus dem gleichen Grunde ist die

Farbe ein Zustand der Oberfläche; daraus folgt aber, daß in der Luft, die durchscheinend ist und keine Oberfläche hat, die Veränderung, die durch das aus dem Körper ausstrahlende abgestufte Licht bewirkt wird, keine Farbe, sondern nur auf die Farbe bezogen *(ad colorem)* sein kann, indem sie nämlich die farbige Oberfläche und das unter ihrer Einwirkung stehende Sinnesorgan in Beziehung setzt.[1] Bekanntlich galt bis zu Descartes einschließlich die Verbreitung des Lichtes (und folglich auch die Einwirkung der Farben) für etwas im Augenblick geschehendes, oder (besser gesagt) es gab (für Thomas wenigstens) keine Verbreitung des Lichtes. Im Gegensatz zum Ton, der durch Wellenbewegung hervorgeht und sein Mittel wie ein Vielfaches benutzt, benutzt das Licht das seinige wie ein einziges Bewegtes, wie ein Stock, mit dem man einen Stein in Bewegung setzt, an seinem äußersten Ende in dem gleichen Augenblick in Tätigkeit tritt, in dem er durch die Hand in Bewegung versetzt wird. Die Erklärung für diese angebliche Tatsache liegt für Thomas in der besonderen Natur, die er den Himmelskörpern zuschreibt. Das Licht strahlt von ihnen aus; es ist also nicht von dieser Welt hier unten und kann sich nicht verhalten wie die groben irdischen Einflüsse. Diese haben die Aufgabe, die Erzeugung und Vernichtung vorzubereiten, den natürlichen Zielpunkt der Veränderung, sie treiben daher ihre Wurzeln bis tief in das Herz der Substanzen hinein und sind für sie eine *Anlage*, die ihrer Natur entspricht und sie bedingt.[2] Das Licht dagegen wird von der Luft nicht aufgenommen wie eine Qualität, die ihrer eigenen Natur entspricht; es disponiert sie zu nichts, es hat keine Wurzeln in ihr und kann sich nicht in ihr fixieren, dergestalt, daß es für einen Teil der Luft zum Prinzip einer Tätig-

keit gegenüber einem andern werden könnte. Daher ist hier keine Möglichkeit einer Verbreitung. Ein Teil Luft erleuchtet nicht einen anderen, sondern die ganze Luft wird unter dem Einfluß des leuchtenden Körpers anders.[1]

Bei dem Duft ist es in gewisser Beziehung ähnlich. Zwar braucht der Duft zu seiner Verbreitung eine gewisse Form von quantitativer Tätigkeit. Diese besteht in einer Art Fluß der Materie *(fumalis evaporatio);* allein diese Ausbreitung muß ihre Grenzen haben. Der Duft verbreitet sich auf ungeheure Entfernungen während einer Zeit, die für gewisse Substanzen unbegrenzt erscheint, und ohne merklichen Verlust an Gewicht. Ohne Zweifel ist die unsichtbare Wolke, die von dem riechenden Körper ausgeht, nicht alles; die Tätigkeit setzt sich weiter fort mit Hilfe jener *intentionalen* Veränderung des Mittels, von der eben die Rede war.[2] Was den Geschmack angeht, so offenbart er sich bei der Berührung, ebenso wie die sogenannten Tastqualitäten; sie schließen eine materielle Veränderung nicht allein des Objektes und des Mittels, sondern des Sinnesorgans selbst ein.

Hieraus ergibt sich eine Einteilung der Sinne auf Grund ihrer wachsenden Unstofflichkeit. Die gröbsten sind der Tast- und der Geschmacksinn; dann kommt der Geruchsinn, dann das Gehör, bei dem bloß eine örtliche Bewegung im Spiel ist; endlich der Gesichtssinn, der der unstofflichste und daher auch *allgemeinste* von allen ist.[3] Diese Überlegenheit nähert den Gesichtssinn dem Verstand an; daher wird die Analyse des Denkens auf dem Wege eines Vergleichs mit dem Sehen gewonnen. Der Gesichtssinn hat übrigens noch eine Besonderheit, die er mit dem Tastsinn teilt: er offenbart nämlich in den Körpern

nicht bloß Wirkungen, sondern auch ihnen anhaftende und sie begründende Qualitäten.[1]

Wenn man nun an Stelle dieser Ordnung dem Wert nach eine solche der Abhängigkeit nach aufzustellen versucht, so tritt der Tastsinn an die erste Stelle und wird zur Grundlage aller übrigen Sinne: »In ihm besteht vor allem die ganze sinnliche Natur.« Er erscheint als erster in der Reihe tierischen Lebens. Wenn er gebunden ist, so ist alles gebunden; was ihm gegenüber ein Übermaß darstellt, ist für alle andern Sinne auch ein Übermaß; was ihn zerstört, vernichtet jede sinnliche Erkenntnis.[2] Der Grund liegt darin, daß der Tastsinn von allen Sinnen die allgemeinsten organischen Bedingungen hat; daher ist er auch über den ganzen Körper ausgebreitet, wie etwas, was dem animalischen Leben als solchem zugehört.

Wenn die Pflanzen ihn nicht besitzen, so liegt das daran, daß ihre Organisation *(complexio, proportio)* nicht vielfältig genug ist, als daß die Tastqualitäten sich dort widerspiegeln könnten; sie müssen sich damit begnügen, dort tätig zu sein. Wenn die Organisation der Pflanze sich auf den Akt hin weiterentwickelte, so würde sie eine Organisation erreichen, die der der Gewebetierchen vergleichbar wäre; sie würde die Sinne erlangen und zunächst eben den Tastsinn.[3]

Thomas zählt, wie alle andern, fünf Sinne auf; aber er scheint nicht davon überzeugt zu sein, daß diese allgemein gebräuchliche Einteilung wirklich streng ist. Es gibt keinen entscheidenden Grund dafür, daß die Naturwirklichkeit uns nur auf diesen fünf — mehr oder weniger deutlichen — Wegen zugänglich sein soll. Da der Sinn zur Grundbedingung die Organisation hat und da die Verschiedenheiten der Or-

ganisation — von dem für den Sinn erforderlichen Mindestgrad an — sich als unzählbar erweisen, so gibt es Möglichkeiten der sinnlichen Erkenntnis, die von der Zahl fünf schwerlich umfaßt werden. Wenn übrigens der Gegenstand »seinem Wesen gemäß« handelt und die ihm zugeschriebenen Qualitäten sich genau an ihre Art und Weise, auf die Dinge einzuwirken, halten, so würde man sich im Kreise herumdrehn, wenn man sagte: Es gibt nur fünf Sinne, denn es gibt nur fünf Klassen von sinnlichen Qualitäten. In Wirklichkeit beweist die Art und Weise, wie Thomas jedem Sinn seinen eigenen Wesensgrund *(ratio propria)* zuschreibt, daß es sich in seinen Augen um eine *Einteilung des Verstandes*, nicht aber um ein *Naturgesetz* handelt.[1] An einer Stelle, wo er den Aristoteles kommentiert,[2] zeigt er, daß die zugunsten der angeblichen Unmöglichkeit anderer Sinne vorgebrachten Beweisgründe lediglich Annahmen sind, denen man mit Hilfe anderer Annahmen entgehn kann. Im übrigen gibt er zu, daß man den Tastsinn als eine Art *Gattung* ansehen kann, die in sich *Arten* begreift.[3] Die Empfindung des Harten und Weichen ist nämlich etwas anderes, als die des Kalten und Warmen oder des Trockenen und Feuchten. Wenn hier keine verschiedenen Organe vorhanden sind, so liegt das daran, daß alle diese Qualitäten, da sie in der Organisation aller Gewebe eingeschlossen sind, den ganzen Körper angehn. Kurz, die Unterscheidung der fünf Sinne hat nur einen Annäherungs- und Erfahrungswert.

Außerhalb des *eigentlich Sinnlichen*, das heißt jener Seiten des Wirklichen, die direkt durch die Sinne erreicht werden, kennt Thomas noch mit Aristoteles den Begriff des *Gemein-Sinnlichen*, das heißt den Be-

griff von Attributen der Substanz, die nicht an sich Gegenstand der Sinnesempfindung sind, aber diesem Gegenstand »anhaften« und dadurch die Sinnesempfindung selbst verändern. Derart sind die Bewegung und die Ruhe, die Einheit und die Mehrheit, die Größe und die Gestalt. Diese Zustände der Substanz sind an sich nicht verändernd, und darum können sie auch als solche auf den Sinn nicht einwirken; allein durch sie wird die Veränderung des Sinnes doch irgendwie beeinflußt; sie sind also indirekt sinnfällig. Es ist doch klar, daß der Gesichtssinn durch etwas Weißes anders beeinflußt wird, je nachdem dieses groß oder klein, auf eine oder mehrere Oberflächen bezogen ist, oder je nachdem diese dreieckig, viereckig oder rund, in Ruhe oder in Bewegung ist. Doch immer wird bei den Arten der Farbe alles übrige nur durch den Gesichtssinn erreicht, und bei den andern Dingen ist es genau so.[1]

Man wird bemerken, daß all diese gemein-sinnlichen Qualitäten quantitativ sind. Die Ausdehnung und die Zahl sind Arten der Quantität; die Gestalt ist eine Weise der Quantität; die Bewegung und die Ruhe aber lassen sich zurückführen auf das Eine und das Viele, denn sie werden erlitten, insoweit der Gegenstand mit sich selbst identisch oder variabel ist, sei es in Hinsicht auf die Größe bei der Vermehrung oder in Hinsicht auf die Entfernung bei der Ortsveränderung oder in Hinsicht auf die Beschaffenheit bei irgendeiner andern Veränderung. Nun wissen wir, daß in dem System der Formen die Quantität als eine Art von Mittelglied zwischen der sogenannten substantiellen Form und den qualitativen Formen aufgefaßt wird. Ein *Attribut* gegenüber der Substanz, ist die Quantität ein *Träger* gegenüber den verändernden Qualitäten, die Formen des Zusam-

menhängenden *(formae in continuo)*[1] sind; daraus folgt offenbar, daß die Quantitätszustände eine große Bedeutung für die qualitativen Veränderungen haben, wenn diese auch nur indirekt ist. Kann ein Attribut ohne einen Träger tätig sein?[2] In Wahrheit ist die der Qualität zugeschriebene Tätigkeit noch eher der Quantität zuzuschreiben – wenn auch auf eine andere Weise –, ebenso wie die beiden zugeschriebenen Tätigkeiten vor allem der Substanz zuzuschreiben sind, wenngleich diese nur durch ihre weiteren Bestimmtheiten zu handeln vermag.

Hier ist eine Verständigung möglich zwischen der mathematischen Physik und dem ontologischen Platonismus, der dem Thomismus zugrunde liegt. Allein man geht in die Irre, wenn man unsre physikalischen Theorien, die man ungebührlicherweise zu einer Metaphysik macht, mit der thomistischen Metaphysik in Einklang zu bringen versucht, als wenn die Quantität, so wie sie ein grober atomistischer Empirismus auffaßt, in Zusammenhang gebracht werden könnte mit der Lehre von den Formen, als wenn – in unserm Falle – die Quantität dazu dienen könnte, die Qualität zu »erklären«. Demokrit und Plato lassen sich nicht vereinigen. Die thomistische Metaphysik ist idealistisch.

—

Die Kritik der Sinne

Zu der Kritik der Sinne, wie sie sich bei Thomas findet, wären bedeutsame Anmerkungen zu machen. Zunächst ist zu sagen, daß der Sinn auf eine gewisse Weise »abstrahiert«, indem er von dem Wirklichen durch ein jedes seiner Vermögen nur das aufnimmt, was ihm angleichbar ist. »Abstrahieren heißt nicht lügen«; eine Lüge wäre es, wenn die Vernunft,

die die Tätigkeit der Sinne deutet, die von ihnen vollzogene »Abscheidung«, so wie sie ist, auf die äußere Wirklichkeit übertragen wollte. Die einheitliche Substanz ist durch ihre Beschaffenheiten auf verschiedene Art und Weise »veranlagt«;[1] darum braucht man jedoch nicht anzunehmen, Thomas habe sich die Wirklichkeit aus Stücken zusammengesetzt und mit einer Schicht von Malerei bedeckt gedacht. Das Akzidenz ist nicht ein *Sein*, sondern »Sein eines Seins« *(ens entis)*;[2] wenn es kein eigenes Sein hat, so hat es auch keine eigene Wesenheit und noch weniger eine eigene Einheit.[3] Dank dem Akzidenz ist die Substanz zu gewissen Weisen bestimmt; doch da die Wirklichkeit dieser Weisen dem Grund der Substanz entliehn ist und dieser Grund eine Einheit darstellt, kann die tatsächliche Mannigfaltigkeit, die sie affizieren, nur anders woher kommen, das heißt von den Erkenntniskräften her; die Substanz ist wirklich farbig, wirklich schmeckend, wirklich duftend; aber die Farbe, der Geschmack und der Duft sind *drei verschiedene Dinge* nur in uns.

Es liegt hier genau so wie bei der Abstraktion, die der Geist in seinen Urteilen vollzieht.[4] Wenn ich sage: der Mensch ist weise, so setze ich für das Denken eine Zweiheit; die Wirklichkeit dagegen verneint für das Sein diese Zweiheit, und wenn ich mich über mein Denken erhebe und darauf zurückbesinne, so stimme ich dem zu. Der Sinn dagegen stimmt nicht zu; doch das Denken, das ihn kontrolliert, muß über die Vielheit der Erscheinungen sich erheben zur Einheit des Seins.

Der heilige Thomas hat gesagt: der Verstand ist eigentlich das Vermögen der Seinserfassung; allein der *menschliche* Verstand, der auf Grund seiner Verbundenheit mit der Materie *zusammensetzt und teilt*,

ist schon nicht mehr der Verstand schlechthin; er erreicht das Sein daher nur auf eine unzulängliche Weise. In viel stärkerem Maß muß der Sinn, der nur eine entferntere Teilnahme am Sein und ein nicht nur mit der Materie *verbundenes*, sondern *ganz und gar in sie hinein versenktes* Vermögen ist, der Kritik verdächtig sein. Was der Sinn aussagt, *ist;* aber es ist nicht so, wie er es sagt; die *Wesenheit* der Qualität als einer Bestimmung des Seins nimmt die Fähigheit des Seins, das heißt der *reine Geist*, der die Anschauung des Seins hat, wahr. Anders ausgedrückt: das *sinnlich* Erkennbare ist auch *geistig* erkennbar, wenn auch nicht für uns; insofern es geistig erkennbar ist, ist es an das Sein geknüpft und ein *Ansich*.

Des weiteren ist folgendes zu bemerken: es ist ein bei Thomas feststehendes Prinzip, daß die in die Konstitution der Erkenntniskraft eingeschlossenen Qualitäten ihr Vermögen verändern oder begrenzen, dergestalt, daß der Gegenstand — anstatt so getroffen zu werden, wie er in sich ist — den Wirkungen wechselnder Einflüsse unterliegt, die eine Relativität bedingen. Das wird mit der Formel ausgedrückt: »Das innerlich Erscheinende hindert das Äußere« *(Intus apparens prohibet extraneum)*. Von diesem Grundsatz aus zeigt Thomas, daß der Verstand, der alle Körper und den Körper als solchen erkennen soll, völlig von der Materie befreit sein muß.[1] Dem Sinn gegenüber aber gilt dieser Grundsatz in gleicher Weise. Denn wenn der Sinn im Innern affiziert ist durch etwas, was er erkennen soll, so ist er dadurch insofern gebunden, als er schon im voraus bestimmt ist; wenn er dennoch auf Grund seines »Vermögens« (seiner »Möglichkeit«) erkennt, so wird doch immer eine Minderung der Erkenntnis vorliegen, und zwar

im Sinne einer bloßen *Minderung*, wenn die zu erkennende Qualität von der gleichen Art ist wie die in dem Erkennenden eingeschlossene, und im Sinne einer *Veränderung*, wenn die zu erkennende Qualität von einer andern Art ist.

Entziehn sich nun unsere Sinne in bezug auf die Gegenstände der Erfahrung jeder vorgängigen Bestimmung? Wir haben den Sinn als ein *organisches* Vermögen bestimmt, das heißt ein Vermögen, das mittels der körperlichen Eigentümlichkeiten ausgeübt wird. Diese sind also dem Sinn innerlich *(intus apparentes)*. Denn wenn auch der Sinn als Vermögen der *Seele* etwas anderes ist als das körperliche Organ, so hat das hier nichts zu bedeuten. »Das Vermögen paßt sich als Akt des Organs diesem an, wie jeder Akt sich dem, was ihn aufnimmt, anpaßt; es ändert darum nichts an dem Akt des Vermögens, ob das Vermögen selbst *a priori* durch eine sinnliche Qualität bestimmt ist oder ob es das Organ ist. Das ändert darum nichts, weil der Akt der Erkenntnis nicht eine Tätigkeit des Vermögens allein ist, sondern des aus Vermögen und Organ Zusammengesetzten.«[1]

So schafft jede sinnliche Qualität, die ein Sinnesorgan affiziert, ein Apriori, dem dieses sich nicht zu entziehn vermag.

Thomas wendet diesen Gedanken auf den Tastsinn an und sagt: das Vermögen dieses Sinnes ist begrenzt durch die »Verfassung« dieses Organs, das in sich selbst Tastbares einschließt. Der Tastsinn nimmt nicht eigentlich das Warme wahr, sondern das, was *mehr oder weniger* warm ist als er selbst.[2] Allein es ist klar, daß diese Schlußfolgerung auch für die andern Sinne gilt. Wenn für Thomas keine Materie im Spiel ist, so hat das seinen Grund in dem Stand der Naturwissenschaft zu seiner Zeit und darin, daß er

zum Beispiel eine empirische Einteilung der Sinnesqualitäten, in der wir nicht mehr viel Sinn finden, als absolut annimmt. Was soll es für uns heute – absolut gesprochen – bedeuten, daß er behauptet, die Pupille des Auges sei lichthaft, aber nicht farbig; sie könne also dazu dienen alle Farben zu erkennen wie sie in sich selber sind? Bei den andern Sinnen ließen sich ähnliche Erwägungen anstellen. Man könnte den heiligen Thomas hier im Namen seiner eigenen Prinzipien tadeln, und wenn man die Arbeit wieder anfnähme, würde man eine beträchtliche Dosis von Relativität in das System der Erkenntnis einführen müssen.

Man kann sich übrigens vorstellen, welches dann die Haltung des heiligen Thomas, die vom Skeptizismus weit entfernt wäre, sein würde. Er würde erinnern an jene schöne Auffassung, die er in *De Veritate*[1] dargelegt hat, nämlich: »daß die Erkenntnis sich in den Sinnen zerstückelt, um sich im Geiste zu vollenden, daß darum der Sinn ein Mittleres darstellt zwischen dem Geiste und dem Ding: gleichsam Geist gegenüber dem Ding und gleichsam Ding gegenüber dem Geist.« Wenn der Sinn als Geist genommen wird, so kann man ihn unzulänglich finden, sei es in Hinsicht auf das Gemein-sinnliche, wie die herrschende Auffassung es zugesteht, sei es selbst in Hinsicht auf das eigentlich Sinnliche, wie unsere Darstellung es nahe gelegt hat, erst recht aber in Hinsicht auf das Sein in seiner Einheit, in Hinsicht auf den Träger, bei dem sich die Frage nach dem »An-Sich« erhebt. Kehren wir aber den Gesichtspunkt um und betrachten wir den Sinn als Gegenstand, der sich dem Geiste darbietet, so werden wir mit dem von Thomas angezogenen und bestätigten Augustinus sagen müssen: »Selbst wenn unsere Augen unzulänglich sind,

so täuschen sie uns nicht; sie können in der Tat nur aussagen, was sie empfinden. Wenn alle Sinne aber in dieser Weise aussagen, was sie empfinden, dann weiß ich nicht, was man darüber hinaus noch von ihnen verlangen kann.«[1]

Da der Sinn etwas *vergegenwärtigt* und nicht allein etwas in sich ist, so kann er ohne Zweifel falsch genannt werden, wenn das, was er vergegenwärtigt, uns einen falschen Begriff eingibt. Aber dieses Eingeben ist nicht zwingend. Selbst beim Tier gibt es eine gewisse relative Kontrolle, und zwar durch die Zusammenarbeit der Sinne. Je mannigfaltiger die organische Ausrüstung eines Tieres ist, um so leichter entrinnt es den Subjektivitäten der einzelnen Sinne.[2] Beim Menschen aber ist die Vernunft da und »der Verstand soll – wie er die Dinge beurteilt – in gleicher Weise auch das beurteilen, was ihm die Sinne von ihnen sagen«.[3]

—

Die inneren Sinne

Der Gemein-Sinn

Außer den fünf *äußern* Sinnen kennt Thomas noch vier *innere* sinnliche Fähigkeiten: den *Gemein-Sinn (sensus communis)*, die *Ein-bildung (imaginatio*, Phantasie-Vorstellung), die *sinnliche Urteilskraft* (Instinkt, Schätzungsvermögen, *vis aestimativa)* – bei den Tieren – oder die *Überlegungskraft (vis cogitativa)* – beim Menschen – und das *sinnliche Gedächtnis (memoria sensitiva)*.[4] Der *Gemein-Sinn* ist gewissermaßen als Ausgangspunkt aller Sinne auch der Treffpunkt aller sinnlichen Tätigkeit. Er spielt die Rolle eines *sinnlichen Bewußtseins*, und zwar dadurch, daß wir durch ihn wahrnehmen, daß wir wahrnehmen,

»wie wenn einer sieht, daß er sieht« *(sicut cum aliquis videt se videre)*.[1] Diese Rolle muß in der Tat einem sinnlichen Organ zugeschrieben werden; das kann aber nicht ein einzelner Sinn sein, denn dieser ist empfänglich nur für die äußere Form, die über ihn kommt; er kann aber nicht empfänglich sein für seine eigene Empfänglichkeit, denn er hat kein Vermögen zur Rückbesinnung auf sich selbst.[2] Wenn wir Bewußtsein von unsern Sinnesempfindungen haben, so kann das nur mit Hilfe eines neuen Eindruckes sein, in dem der erste sich »spiegelt« und dessen Organ also notwendigerweise ein anderes sein muß. Die Unterscheidung von Subjekt und Objekt ist offensichtlich auf diese Rolle bezogen. Der Sinn für sich allein *unterscheidet* nichts; er *nimmt wahr*. Aber wenn er wahrnimmt, daß er wahrnimmt, gewinnt der den Gemein-Sinn besitzende Mensch Bewußtsein von den andern Sinnen durch das Bewußtsein, das er von sich selbst als einem affizierten Wesen hat. Viele heute eingeordnete Tatsachen bestätigen diese Analyse.

Weiterhin hat der Gemein-Sinn die Aufgabe, zu bewirken, daß das Lebewesen Bewußtsein von seinen Empfindungen gewinnt, insofern diese verschieden sind; insofern sie freilich dazu dienen, das Empfinden zu einem Ganzen zu machen. In dieser Hinsicht ist er nicht mehr der Sinn der Sinneswahrnehmung, sondern der Sinn für *das Sinnfällige als solches* und seine Verschiedenheiten, während jeder einzelne Sinn nur der Sinn für das Sichtbare, das Tönende, das Riechende usw. ist.[3] In dieser Beziehung nähert sich der Gemein-Sinn dem Tastsinn, der ein besonderer Sinn und zugleich auch eine allgemeine Bedingung der Sinnlichkeit überhaupt ist, deren Einfluß überall verbreitet ist.[4]

An dritter Stelle hat der Gemein-Sinn die deutliche Aufgabe, das Gemein-Sinnliche zu erfassen: Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl.[1]

Der Gemein-Sinn vermag diese verschiedenen Aufgaben, wie wir in Hinsicht auf eine von ihnen schon bemerkt haben, nur zu erfüllen, weil er der Ausgangspunkt der einzelnen Sinne ist. »Das sinnliche Vermögen zerteilt sich in den Organen der fünf Sinne, ausgehend von einer gemeinsamen Wurzel, in die infolgedessen die Veränderungen eines jeden dieser Organe auslaufen.«[2] Daher läßt sich die gesamte Aufgabe des Gemein-Sinnes mit dem einen Satz ausdrücken: »Der *Gemein*-Sinn ist der Mittelpunkt, von dem aus alle *besondern* Sinne sich ableiten, zu dem ihre Eindrücke zurückkehren und in dem sie sich zu einer Einheit verknüpfen.«[3] —

—

Die Einbildungskraft

Die *Einbildungskraft* (Phantasie-Vorstellung) ist ein von den Sinnen verschiedenes, aber ihnen verwandtes Vermögen. Die besondern Sinne und der Gemein-Sinn nehmen auf; die *Ein-Bildung* bewahrt, sie »bildet ein«, das heißt: sie ist eine Art »Behälter« der durch die Sinne empfangenen *Bilder*.[4] Weil das Behalten etwas anderes ist als das Empfangen, muß hier ein besonderes Vermögen angenommen werden. Der Beweis dafür liegt darin, daß gewisse Körper leicht einen Eindruck empfangen und ihn ebenso leicht wieder verlieren. Da nun jedes sinnliche Vermögen sich eines Organs bedient, so müssen wir annehmen, daß das organische Vermögen für die Eindrücke ein anderes ist als das für die Bewahrung der Bilder. Jener Teil des Gehirns, der hinter den Stirnlappen liegt und von dem die

Mediziner sagen, daß er beständiger sei, kann diesem Vermögen als Organ dienen, weil er am besten die materiellen Bestimmtheiten behält, mit denen die Bilderscheinungen verknüpft sind. Übrigens ist dieser sinnliche »Behälter« nicht ein untätiges Gefäß; der Strom des Lebens durchzieht ihn und ruft in ihm, wenigstens beim Menschen,[1] veränderliche Verknüpfungen hervor.

Manche haben mit Avicenna geglaubt, für diese letztere Erscheinung ein besonderes Vermögen annehmen zu müssen. Dagegen war Averroes auf dem richtigeren Weg, wenn er die Bewahrung der Bilder und die unwillkürlichen oder absichtlichen »Verknüpfungen«, die die Bilder hervorrufen, ein und derselben Fähigkeit zuschrieb.[2]

—

Die sinnliche Urteilskraft

In bezug auf die sinnliche Urteilskraft, den Instinkt, »muß man beachten, daß, wenn die Tätigkeit des Tieres sich darauf beschränkte, das Angenehme als solches zu suchen und das Unangenehme als solches zu fliehen, es unnötig wäre, in dem Tier etwas anderes anzunehmen als die Wahrnehmung der Formen, die der Sinn erfaßt und an denen er sich erfreut oder über die er sich betrübt. Es ist jedoch für das Leben des Tieres notwendig, gewisse Dinge nicht allein zu suchen, weil sie gut oder schlecht für die Sinnesempfindung sind, sondern auch weil sie über die unmittelbare Sinneswahrnehmung hinaus angemessen, nützlich oder schädlich sind. So flieht das Schaf, wenn es den Wolf kommen sieht, nicht wegen der Farbe oder der Form des Wolfes; wenn der Vogel das Stroh sammelt, so tut er es nicht wegen des Vergnügens, das ihm das Sammeln bereitet, sondern weil ihm das

Stroh nützlich ist für das Nest. Das Tier muß also derartige *Intentionen* wahrnehmen können, die der äußere Sinn nicht wahrnimmt, und diese Wahrnehmung muß ein anderes Prinzip haben, da die Wahrnehmung der sinnlichen Formen vermittelst einer Veränderung des Sinnes sich vollzieht und hier eben offensichtlich etwas anderes vorliegt... Dieser Art von Wahrnehmung entspricht die sinnliche Urteilskraft.«[1]

Dieses Vermögen schließt eine Art von *Urteil* und *Wahl* ein; aber die Wahl ist hier nicht das Ergebnis einer Überlegung, und das Urteil ist nicht die Frucht eines dem Tier eigenen Begriffs. Die Natur gibt diese Bestimmtheit, in dem sie das Sein gibt. Die Urteile der sinnlichen Urteilskraft sind *instinktiv*, das heißt: sie sind eine Art von *Natureigentümlichkeiten* oder unwillkürlichen Antrieben. Daher sind sie einzig und allein bezogen auf das, was das tierische Leben angeht, da die Natur sich um das Tun, nicht um das Wissen kümmert: »Das Schaf stellt sich nicht dieses Lamm vor, insofern es gerade dieses Lamm ist, sondern insofern es das Lamm ist, das es säugen soll.«[2]

Die Bezeichnung der Gegenstände, insofern diese eben *sie selbst* sind, ist ein Kennzeichen des Verstandes, der abstrahiert, daher findet man sie beim Ursprung der Sprache. Das Tier erhebt sich hierzu nicht; es wird beherrscht durch das Bedürfnis — des Einzelwesens oder der Rasse —, und all seine Urteile streben zum Handeln hin und sind bezogen auf die Einzeldinge als Materie des Handelns. Jeder Gegenstand, selbst ein einzelner, der sich ihm in einer andern Form darbietet, bleibt ihm völlig fremd *(nullo modo apprehendit)*.[3]

Man sieht, daß Thomas sich auf dieser Ebene zum Pragmatismus bekennt. Er bemerkt jedoch, daß diese

Urteilskraft, insofern sie die sinnliche Wahrnehmung als solche übersteigt und eben ein gewisses Urteil einschließt, eine Art von *Teilnahme an der Vernunft* ist.[1] »Wie der Mensch durch den Verstand etwas erkennt, was er durch die Sinne nicht erkennt, wenn auch seine Erkenntnis von den Sinnen ihren Ausgang nimmt, so ist es auch mit der sinnlichen Urteilskraft, wenngleich auf einer niedrigeren Stufe.«[2] Dem Sinn ist diese Urteilskraft insofern überlegen, als sie von zeitlichen und räumlichen Umständen absieht *(abstrahit ab hic et nunc)* und in dieser Hinsicht nach dem Allgemeinen hinstrebt, da die zeitlichen und räumlichen Umstände – als Folgen der Quantität – ihrerseits mit Prinzip der Individuation der Formen sind. Ihre Unzulänglichkeit aber besteht darin, daß die Urteilskraft nicht von der *Materie* absieht, die das grundlegende Prinzip der Individuation ist, da sie es ist, die die Unmitteilbarkeit gibt, und da sie hierdurch dem Allgemeinen gegenübersteht, das in den Bereich der Vernunft gehört.[3]
Jedenfalls liegt hier eine Mischung vor. In dem Fall der Urteilskraft gilt das Prinzip: das Höchste der niederen Ordnung ist das Niedrigste der höheren Ordnung *(supremum infimi infimum supremi);* darum wird diese Fähigkeit nach Thomas beim Menschen, bei dem sie durch die Nähe, in der sie zur Vernunft steht, bereichert und gesteigert ist, als *Teil-Vernunft oder* »überlegende« *Vernunft* bezeichnet.[4] Beide Bezeichnungen unterstreichen den zwischen Mensch und Tier bestehenden Unterschied. Beim Menschen bildet das sinnliche Urteil *Einzel-Schlüsse,* sei es, daß er von einem Einzelding zu einem andern Einzelding übergeht, wie man es häufig beim Kinde sieht, sei es, daß er aus einer Mehrheit von Einzelfällen auf einen neuen Fall derselben Art schließt, ohne daß sich ein

Prinzip von anderswoher dazwischenschiebt. Wohl schiebt sich in dem letzten Fall die abstrakte Vernunft *(ratio universalis)* ein, während bei den vorhergehenden Fällen nur das sinnliche Urteil im Spiele ist. Aber es liegt hier eine wechselseitige Einwirkung vor. Die sinnliche Fähigkeit allein würde keine Schlüsse vollziehn. Durch die Hineinbeziehung der Vernunft *(per refluentiam, per motionem, ex conjunctione ad rationem)* kann sich der Sinn bei dem Menschen zur *Erfahrung* im eigentlichsten Sinne erheben, die weder der reine Instinkt des Tieres noch auch die Wissenschaft oder Kunst — als Frucht der allgemeinen Vernunft — ist.

An einer Menge von Stellen werden bei Thomas diese drei Begriffe sehr sorgfältig unterschieden. Es handelt sich hier ja um ein Grenzgebiet. *Teilnahme an der Vernunft* (Teil-Vernunft) bei der *sinnlichen Urteilskraft*, *Äußerung der Vernunft* bei der *Überlegungskraft* und *tatsächlich wirkende Vernunft* bei der *Wissenschaft* oder der *Kunst:* das sind drei verschiedene Dinge, die man nicht zusammenwerfen darf, wenn man nicht in grobe Irrtümer verfallen will. Die Urteilskraft und die darauf beruhende Art von Erfahrung, hat den Gedanken nahegelegt, die Tiere könnten Urteilen und schließen; es läge zwischen ihnen und uns nur ein *Gradunterschied* vor, daher müsse man entweder der Tierseele die Unstofflichkeit und Unsterblichkeit zusprechen oder aber — was viel schlimmer ist — beides dem Menschen absprechen. Aber hier liegt ein Versehn vor. Die Erfahrung des Tieres ist eine Verbindung der allgemeinen Instinkte seiner Art (Instinkte, die ihm gegeben sind so wie es selbst sich gegeben ist) mit seinen aktuellen oder erworbenen Sinneswahrnehmungen; sie bedeutet aber keine Erfassung von *Zusammenhängen*,

von Gruppen von Fällen und erst recht nicht die Erfassung von etwas *Allgemeinem*. Das wird durch die Lebensweise des Tieres sehr deutlich. Bei dem vernünftigen Menschen gibt es, auch ohne daß das Allgemeine im Spiel ist, Erfahrung in einem höheren (dem eigentlichen) Sinne dieses Wortes. »Diese Erfahrung besteht in der bewußten Zusammenstellung *(collatio)* einzelner Fälle derselben Art, die im Gedächtnis erworben sind«, eine Zusammenstellung (»Über-legung«), aus der eine Erfahrungsregel für die Tätigkeit hervorgeht, wie unser Leben sie in so großer Zahl mit sich bringt.

Die Überlegungskraft unterscheidet sich also von der eigentlichen Vernunft dadurch, daß sie im Bereich des Einzelnen verbleibt und nur aus dem *Wiederholten*, beziehungsweise *Häufigen*, nicht aus dem *Allgemeinen* und *Notwendigen* ihre Schlüsse zieht. Sie unterscheidet sich von der sinnlichen Urteilskraft dadurch, daß sie wirklich Schlüsse zieht *(componit et dividit)*, während diese nur passiv urteilt auf Grund von Verbindungen zwischen dem (mit dem Sein gegebenen) Instinkt und der Einwirkung der aktuellen oder erworbenen Bilder.[1]

Man könnte noch sagen, daß diese Annäherung an die Vernunft, die die Tätigkeit der natürlichen Urteilskraft bereichert und zur wirklichen Erfahrung macht, nicht allein in Hinsicht auf das Einzelwesen betrachtet werden kann, sondern auch eine *soziale Form* annimmt. Durch die Erblichkeit auf der einen Seite, durch Erziehung und Beeinflussung, deren erstes Mittel die Sprache ist, auf der andern Seite, ruft der Verstand das sinnliche Urteil hervor und läßt es unendlich mehr hervorbringen, als es der sich selbst überlassene Instinkt vermag. So erwacht das Kind, dessen Verstand noch schläft, zur Erfah-

rung. Die Vernunft der Jahrhunderte macht es ihm möglich, ohne Vernunft vernünftig zu leben. Später aber, wenn es eine persönliche Vernunft für seine Sinnlichkeit zur Verfügung hat, hört es gleichwohl nicht auf, aus der Vernunft der andern Menschen seinen Nutzen zu ziehn.[1]

—

Das sinnliche Gedächtnis

Das sinnliche Gedächtnis ist der Behälter der sinnlichen Urteile, wie die Einbildung der Behälter der Bilder ist. »Der Beweis dafür liegt darin, daß das Prinzip der Erinnerung beim Tier offenbar an *Intentionen* folgender Art geknüpft ist. Das Gedächtnis des Tieres erwacht angesichts des Passenden, des Schädlichen usw... Ist nicht überdies dieser Charakter des „Vergangenseins" *(ratio praeteriti)*, der für das Gedächtnis wesentlich ist, auch eine dieser *Intentionen*, die über den Sinn hinausgehn?«[2]

Die Erinnerung ist eine Funktion der Zeit. Des Gegenwärtigen als Gegenwärtigen erinnert man sich nicht; man erinnert sich, daß etwas der Seele gegenwärtig gewesen ist, was es jetzt nicht mehr ist; die Erinnerung läßt es nur in ihr wiedererscheinen. Die Erinnerung gehört also zu dem, was ein Gefühl für die Zeit hat, und zwar auf Grund dessen, was ihm das Gefühl für die Zeit gibt.[3] Nun wird die Zeit von demselben Vermögen der Seele empfunden, das die Bewegung und die Größe empfindet; denn diese drei Dinge hängen zusammen; dieses Vermögen aber ist, was das Gegenwärtige angeht, der Sinn, und was das Zukünftige angeht, die auf den *Gemein-Sinn* gegründete Einbildung. Darum gibt es, wie man sehn wird — ganz streng genommen — kein geistiges Gedächtnis.[4]

Aus der Tatsache, daß die Erinnerung die Zeit einschließt, folgt, daß noch keine Erinnerung vorliegt, wenn die Aufmerksamkeit der Seele sich einfach auf ein früher erworbenes Bild richtet. Es ist nämlich darüber hinaus erforderlich, daß dieses Bild eben — mit Beziehung auf die Zeit, die es einschließt — *als das Bild von etwas Vergangenem* betrachtet wird. Sonst läge einfach ein Akt der Einbildung, nicht aber ein solcher des Gedächtnisses vor. Daher hat auch Avicenna recht, wenn er sagt, daß das Gedächtnis zum *eigentlichen* Gegenstand die in dem Bild eingeschlossene, wieder aufsteigende Intention *(in-tentio)* hat, das heißt das, wodurch es Bild des Vergangenen ist.[1]

Hier reiht sich das falsche Gedächtnis, der Eindruck des »Schon-Gesehen-habens« ein. Ein früher erworbenes Bild kann in *dreifacher* Weise da sein. Entweder haben wir nicht das Bewußtsein, es erworben zu haben, und dann wissen wir nicht, ob ein Akt der Vorstellung oder des Gedächtnisses vorliegt; oder wir wissen umgekehrt, daß es sich um einen vergangenen Gegenstand handelt, den wir nun von neuem in seinem Bild betrachten: dann *erinnern* wir uns wirklich, da wir durch das gegenwärtige Bild das Vergangene wieder wahrnehmen; das ist die eigentliche Erinnerung; oder endlich, wir glauben uns zu erinnern und erinnern uns in Wirklichkeit nicht, das heißt: wir sehen neue Bilder als Vergegenwärtigungen alter Dinge an. Dann sind wir der Spielball der Einbildung, die uns mit ihrem eigentlichen Gegenstand eine Beziehung zu etwas Vergangenem verbinden läßt, ohne daß dieser etwas damit zu tun hätte.

Die Erinnerung ist also eine Verbindung des Eindrucks eines vergangenen Gegenstandes mit dem der Zeit in einem einzigen Akt.[2]

Man sieht, daß der heilige Thomas das Gedächtnis

— wie die Einbildung — unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet: als »Behälter« und als Vermögen eines Aktes. Als *Behälter* hat das sinnliche Gedächtnis nur Beziehung zu jenen natürlichen Bestimmungen (den Grundlagen instinktiver Urteile), die Thomas »Intentionen« nennt; die direkt durch die Sinne verschafften Bilder bleiben ihm fremd; sie sind schon dem Behälter der Einbildung zugeteilt. Allein unter diesen Bestimmungen und verbunden mit ihnen gibt es zeitbestimmende Merkmale. Mit Hilfe dieser letzteren greift das als *Vermögen* angesehene Gedächtnis auf die erworbenen Bestimmungen jeder Art zurück; doch es benutzt sie unter einer besondern Beziehung, nämlich auf Grund der Zeit. Es ist also auch in diesem Punkte eine besondere Fähigkeit. Die übrigen sinnlichen Fähigkeiten sind zentripetal; diese ist zentrifugal; sie geht von der Seele zu den Gegenständen, nicht von den Gegenständen zur Seele. Man kann diese Fähigkeiten also nicht zusammenwerfen.[1]

—

Die Wiedererinnerung

Die *Wiedererinnerung* betrachtet Thomas wie Aristoteles als ein — beim Menschen vorhandenes — Anhängsel zum Gedächtnis. Sich wieder erinnern heißt — in dem aktiven Sinn, den das Wort hier hat — nicht einfach sich von neuem erinnern, noch auch sich erinnern, daß man sich erinnert hat. Die *Wiedererinnerung* schließt ein *Suchen* ein, sie ist eine »Jagd« nach etwas, ein intentionaler Vorgang, der in uns schlummernde Bilder wieder erwecken und durch sie uns Dinge *vergegenwärtigen* will. Natürlich braucht es dafür einen Ausgangspunkt, und der kann nur ein schon gegebenes Sich-erinnern sein. Wie der Beweis

von bekannten Vordersätzen zum unbekannten Schluß *(ex prioribus notis ad ignotum)* geht, so geht die Wiedererinnerung auch von gegebenen Erinnerungen *(ex prioribus memoratis)* aus.[1] Dieser Ausgangspunkt kann nur eine Zeit oder ein Ding sein. So kann man, um sich zu erinnern, die Tage einer Woche im Geiste zurückverfolgen, oder man kann die einem Ding vorausgehenden oder es begleitenden Dinge suchen, um sich eines andern zu erinnern, und zwar auf Grund der Gleichheit, des Gegensatzes oder irgendeiner andern Beziehung der Verwandtschaft. Dieses Suchen ist darum möglich, weil es unter den inneren Bewegungen eine »Verkettung« gibt, auf Grund deren die Dinge der Seele miteinander verbunden sind. Die einen sind von gleicher Form (wie die einander ähnlichen Dinge); die andern werden durch den Gegensatz geweckt (eben die einander entgegengesetzten Dinge); wieder andere setzen einander fort (wie einander benachbarte Dinge). In diesem letzteren Fall zieht die eine vollendete Bewegung die andere nach sich, und die Erinnerung geht die Kette zurück.

Dieses Zurückgehn ist bisweilen rein passiv und beruht auf unbewußten Verknüpfungen. So ist es oft beim Menschen und immer bei den Tieren. In diesem Fall liegt ein Zufall und nicht eigentlich eine *Wiedererinnerung* vor. Wiedererinnerung im eigentlichen Sinne ist immer ein *bewußtes* Bemühen, das, wenn es sich auch in der sinnlichen Ordnung abspielt, doch in dem Subjekt die Einwirkung einer andern Fähigkeit voraussetzt. Hier schiebt sich eine Art von praktischem Syllogismus ein, indem man von einem bestimmten Ausgangspunkt zu einem *gesuchten* Ziele kommt, wie von einem Prinzip zu seinen Folgerungen. Eines solchen scheinen aber nur Wesen

fähig zu sein, die der vernünftigen Überlegung fähig sind. Die Beziehung zwischen der Wiedererinnerung und dem einfachen Gedächtnis stellt sich hier als die gleiche heraus, wie sie zwischen der Überlegungskraft und der sinnlichen Urteilskraft besteht.

Man sieht hier, daß für Thomas wie für die Mehrzahl der modernen Psychologen die Theorie von der Wiedererinnerung sich auf die Gesetze der »Assoziation« gründet; freilich einer auf der Einheit des substantiellen Ich beruhenden »Verknüpfung«, die zu ihrer physiologischen Voraussetzung Gehirntätigkeiten, zur psychologischen Voraussetzung die Gewohnheit und als eigentliche Form jenes Besondere *(quid proprium)* des Gedächtnisses hat, das Thomas die »*ratio praeteriti*« nennt, das heißt die Beziehung eines gegenwärtigen Bildes auf ein früheres Vor-Bild, eine Beziehung, die die Anschauung der Zeit in sich enthält und in der man weder eine erlebte Wahrnehmung noch auch eine objektive Vergegenwärtigung sehen darf, wenn sie auch beides einschließt, sondern in der man einen jener Instinkte der Natur *(intentiones)* sehen muß, die die aktive oder passive Wahrnehmung übersteigen, um sich der vernünftigen Tätigkeit anzunähern.

Diese Theorie ist übrigens offenbar nur eine psychologische Skizze. Sie müßte — unter Berücksichtigung der These über die Zeit — in der Metaphysik zu Ende geführt werden.[1]

Es wäre vielleicht noch hinzuzufügen, daß die tiefe Bemerkung des heiligen Thomas, daß das sinnliche Gedächtnis an das Gefühl für das Nützliche oder Schädliche angeknüpft ist, den Ausgangspunkt einer Untersuchung der Frage bilden könnte, welche Wahrheit in den auf dem Pragmatismus sich gründenden Theorien über das Gedächtnis liegt.

Das ist die Auffassung des heiligen Thomas von der sinnlichen Erkenntnis. Die Abscheidung einzelner Tätigkeiten und der Versuch, sie mit gewissen Teilen des Gehirns in Verbindung zu bringen, lassen ihn die tiefe *Einheit* der allgemeinen Erscheinungen des sinnlichen Lebens nicht vergessen. Die Einbildungskraft, das Gedächtnis, die besondern Sinne und der Gemein-Sinn mit ihren jeweils *besondern* Aufgaben — sie hängen alle ab von einer allgemeinen Empfindungskraft, die für die Äußerungen des sinnlichen Lebens dasselbe ist, was die Angleichungsfähigkeit für die Ernährung, das Wachstum und die Zeugungskraft ist.[1] Auf der andern Seite wäre Thomas der erste, der zugestehn würde, daß seine Einteilung schematisch und darum vorläufig ist, daß sie vor allem den Gegebenheiten der natürlichen Weltanschauung entspricht und Raum läßt für weitere und tiefere wissenschaftliche Untersuchungen.

Man könnte das, was wir hier ausgeführt haben, vielleicht als *Prolegomena* zu einer wissenschaftlichen Erklärung der allgemeinen oder besondern Sensibilität bezeichnen.

Aber wir müssen weiter gehn.

Die Verarbeitung der sinnlichen Gegebenheiten durch die so beschriebene innere Tätigkeit ist alles, was beim Tier vorliegt; beim Menschen wird sie jedoch überschritten. Es ist Tatsache, daß dieser sich von seinen *Erfahrungen* aus zu *Ideen* erhebt, das heißt zu einer allgemeinen, auf alle Fälle derselben Art passenden Betrachtungsweise. Hier liegt für ihn das Prinzip der Wissenschaft und der Kunst — der Kunst, wenn es sich um das »Schaffen« handelt; der Wissenschaft, wenn es sich um das »Sein« handelt.[2] Diese *Umformung der Erfahrung* aber erfordert die Annahme eines neuen Vermögens in der Seele. Hier handelt es

sich um eine ganz neue Tätigkeit, und zwar höherer Art, für die man also auch in der Seele ein höheres Vermögen annehmen muß, etwas wie eine Kraft der »Erleuchtung«, die in dem Sinnlichen für uns »aufleuchten« läßt, was es an verkörperter Unstofflichkeit enthält, das heißt das *Allgemeine*, das im Sinnending »Fall« geworden ist, das *Notwendige*, das in der Welt der Erscheinung der Zufälligkeit des Daseins ausgeliefert ist. Dieses Vermögen für die allgemeine Idee und ihre Verbindungen nennen wir den Verstand.

Der Verstand

DER EIGENTLICHE GEGENSTAND DES VERstandes sind die *materiellen Wesenheiten*. Mit diesen beiden Worten stellt sich der Thomismus mitten zwischen zwei beinahe gleichgefährliche Extreme: den von Plato ausgehenden *Spiritualismus* und den materialistischen *Sensualismus*.

Die *Wesenheit* ist ein *besonderer Gegenstand*, da sie eine Seite des Wirklichen ist, die von dessen sinnlichen Bedingungen absieht. Freilich sind für uns nur jene Wesenheiten zugänglich, die auf dem Weg über die Sinne zu uns kommen *(nil in intellectu quin prius fuerit in sensu)*. Diese *doppelte* Beobachtung stellt den heiligen Thomas auf einen Grund und Boden, von dem ihn weder der weiter entwickelte kritische Sinn, noch die Fortschritte der experimentellen Psychologie entfernen können, während ein übertriebener Spiritualismus die Sache der Wahrheit bloßstellt und ihr auf lange hinaus die Wissenschaft entfremdet.

Die Wesenheit steht an sich außerhalb von Raum und Zeit. Sie ist, was die den Gegenstand unsrer Erfahrung bildenden Wesen angeht, »hinabgestiegen« in das Einzelwesen; wir haben die Zeiten dieses Abstiegs angegeben.[1] Die Verstandeserkenntnis besteht nun darin, hier den *Ausgangs*punkt wiederzufinden; von der verwirklichten Idee zu der Idee der Verwirklichung aufzusteigen, vom Haus zum Plan, von dem »Kunstding«, das die Natur darstellt, jener »Kunst«, die das Schaffen der Natur bestimmt, leitet und zum Ziel führt. *Allgemeinbegriffe*, dann durch Verbindung dieser Begriffe gewonnene *Ur-*

teile, endlich aus den Urteilen hervorgehende *Beweise:* das alles hat hier seinen Ursprung. Das *Wesentliche* dabei ist die *Seele*.

Der Sinn hat nichts dergleichen. Von ihm wird das Einzelne zwar auch unstofflich aufgenommen, aber das, was er davon ausdrückt, ist nicht unabhängig von den Bedingungen des Stoffes; der Raum und die Zeit begrenzen es; was er ausdrückt, ist nicht die Naturidee, die die Natur in unendlicher Zahl darstellen kann, sondern eine *besondere* Verwirklichung dieser Idee als solcher.

Man hat eine solche Unterscheidung als eine Täuschung hinstellen wollen und behauptet, die Idee — eine Art von Durchzeichnung nach großen Linien, ein schematisches, verwischtes und durch aufeinanderfolgende Überlagerung verallgemeinertes Bild — stehe in keiner Weise höher als die Sinnesempfindung. Allein gerade das ist ein Irrtum. Damit kommen wir nicht einen Schritt weiter. Das schematische Bild existiert; es ist das Vorstellungsbild *(phantasma)*, von dem gleich die Rede sein wird. Wir finden es sehr deutlich in uns; aber wir können auch beobachten, daß wir in ihm noch etwas mehr sehn als es selbst. Mit seiner Hilfe werden unsre allgemeinen Ideen wirklich allgemein. Wenn man aber das Schema, von dem hier die Rede ist, sich selbst überließe, was bliebe dann außer einer Sinneswahrnehmung von niederer Qualität, die nichts Besonderes ausdrückt und in keiner Weise von dem Dasein eines Verstandes Zeugnis gibt?

Wenn diese Bemerkung richtig ist, so versteht es sich von selbst, daß jene Fähigkeit, die in uns aus dem Besondern das Allgemeine, aus dem Zeitlichen das Zeitlose, aus dem Zufälligen das Notwendige »herauszuziehn« vermag, selbst über die stofflichen Be-

dingtheiten hinausgehoben sein muß. Die Vermögen entsprechen den Akten; diese aber werden zunächst bestimmt durch die Gegenstände.

Der Verstand findet in dem Sinnlichen den Stoff für eine Anschauung, die das Sinnliche übersteigt; er vermag die *Wesenheit* zu »lesen« *(intelligere, intus — legere)*,[1] zu »verstehn« (»Verstand«). Diese Wesenheit muß auf der Ebene des Allgemeinen, Zeitlosen und Notwendigen liegen. Wir müssen sie also — wenigstens negativ — »abziehn« von einer äußern oder innern Umwelt, die der Bewegung, der zeitlichen und räumlichen Besonderung und der Zufälligkeit ausgeliefert ist. Erkennen ist *Sein*. Wenn ich nun etwas Unstoffliches werden soll, so muß ich dem Vermögen nach etwas Unstoffliches sein. »Dadurch, daß die Seele die allgemeinen Naturen der Dinge auffaßt, gibt sie sich davon Rechenschaft, daß die Form, nach der sie erkennt, unstofflich ist; sonst wäre sie vereinzelt und führte in keiner Weise zur Erkenntnis des Allgemeinen. Dadurch, daß die geistige Form unstofflich ist, versteht man, daß der Geist, dessen Form sie ist, irgend etwas *(res quaedam)* von der Materie Unabhängiges ist«.[2] So kommen wir zu jenem einzigartigen Vermögen, das der Seele, die der Akt eines Körpers ist, angehört und doch selber nicht Akt des Körpers ist. Es ist gewissermaßen ein »Auftauchen« des Aktes, wodurch die Seele über ihre stofflichen Bedingtheiten hinausragt, so wie die rote Spitze der Pyramiden hinausragt über die Morgennebel. Auf der Grenze zweier Welten stehend, nimmt die Seele von beiden Welten; sie nimmt — bei der Erkenntnis, wie bei allem andern — die charakteristischen Merkmale des Menschen sowohl vom Stoff als vom Geist.

Man hat die Gedanken, mit denen Thomas — übrigens im Verein mit Aristoteles — seine Behauptung von der

Unstofflichkeit der denkenden Seele begründet, häufig als oberflächlich kritisiert, weil man sie nicht verstanden hat. Ihr Obersatz ist der Grundsatz: *Intus apparens prohibet extraneum*. Der Untersatz stammt aus der Erfahrung: unser Gegenstand sind alle sinnfälligen Naturen. Daraus schließen wir: keine der in Frage stehenden Naturen darf also in uns als erkennenden Wesen vorhanden sein. Das Vermögen also, mit dem wir die sinnlichen Naturen erreichen, muß diesen fremd, es muß unstofflich sein.

In dieser Abkürzung ist die Schlußfolgerung sicherlich nicht klar; aber man muß in sie einzudringen versuchen. Der Satz »*Intus apparens prohibet extraneum*« ist kein Erfahrungssatz, sondern eine besondere *Anwendung der Metaphysik des Werdens*.

Da die Erkenntnis ein *Werden* ist, so muß das Vermögen, das »werden« soll, ein entsprechendes »Entbehren« einschließen. Man *wird* nicht, was man *ist*. Nun hat der Verstand zum Gegenstand alle körperlichen Naturen, und zwar in jeder von ihnen das Allgemeine, das von den Sinnendingen »Abgezogene«, das Sein in seinen vielförmigen Bestimmtheiten; das Sein, das identisch ist mit dem Wahren. Der Verstand kann also, insoweit er Vermögen ist, keine der körperlichen Welt entnommene Natur in sich enthalten. Wenn er sie enthielte, so verhielte er sich seinem Gegenstand gegenüber wie die farbige Pupille gegenüber den Farben, wie die warme Hand gegenüber einem Gegenstand, der von gleicher Wärme ist. Es liegt nichts Ungereimtes darin, daß der Sinn eine bestimmte Natur hat, vorausgesetzt nur, daß diese Bestimmtheit nicht in seiner eigenen Linie liegt — in Hinsicht auf das, was er in dieser Linie werden soll. Das Auge kann fest sein, aber es darf nicht farbig sein; das Ohr kann farbig sein, aber es darf nicht

tönend sein: die Hand kann warm sein, aber sie darf nicht in demselben Grade warm sein wie der Körper, dessen Wärme sie empfinden soll. In dem Maße, in dem im Sinn selbst Bestimmtheiten vorhanden sind, die mit denen des Gegenstandes sich decken, erreicht der Sinn diesen Gegenstand nicht mehr.

Diese Feststellung genügt. Wie die Hand, um einen Grad von Wärme zu erkennen, selber einen andern Wärmegrad haben muß, wie die Pupille, um die Farbe zu erkennen, selber keine Farbe haben darf, so muß auch unser Verstand, dessen Gegenstand alle körperlichen Naturen sind, selbst aller körperlichen Natur entbehren. Er muß, wie der selbständige Geist des Anaxagoras, »unvermischt sein, um alles andere beherrschen zu können« (*immixtus ut imperet*).

Bei Anaxagoras, der an das bewegende Prinzip dachte, bedeutete dies, daß der erste Beweger nicht in die allgemeine Bestimmtheit eingeschlossen und darum nicht nach der Art der körperlichen Dinge bestimmt sein darf. Denn wenn die Tätigkeit des ersten Prinzips in der Tat durch ihre Natur bestimmt wäre, so könnte sie nicht allgemein sein. Man versetzt es darum außerhalb der Gattung, in die sich ihre Wirkungen einordnen. Es ist »abgetrennt« und einsam und steht außerhalb der materiellen Welt (ἀνάγκη ἀμιγὴ εἶναι). In der Ordnung der Erkenntnis liegen die Dinge genau so. Denn wenn der Verstand dieselbe Natur hat wie das, was er erkennen soll, wenn er bestimmt ist, anstatt gegenüber dem, was er werden soll, ein reines Vermögen zu sein, so kann er es nicht mehr werden, er kann es also nicht mehr erkennen; es sei denn, man sage wie Plato, die geistigen Bestimmtheiten seien *angeboren*, aber in diesem Falle wäre die Unstofflichkeit der Seele — wie man sofort sieht — noch absoluter. Das ist ganz klar, allein auch bei unserer — weniger

günstigen — Annahme, die übrigens die richtige ist, drängt sich der Schluß auf. Wenn es im Geiste Geometrie gäbe, so würde er nur Geometrie oder — was auf dasselbe hinauskommt — alles in Form der Geometrie erkennen. Ebenso würde, wenn der Körper in den Verstand einträte, das heißt nicht der Körper im allgemeinen, sondern *dieser* (eine besondere Natur besitzende) Körper, so würde dem Verstand sowohl die allgemeine Idee des Körpers als auch die Idee *dieses* (selbst des ihn affizierenden) Körpers verloren gehn; denn der Verstand würde ihn weder beherrschen, noch *unterscheiden*.

Man sage nicht: der Geist ist zwar nicht Körper, aber doch etwas am Körper, nämlich sein Akt, wie es auch vom Sinn gesagt worden ist. Wir haben schon sehn können, daß die Ungereimtheit die gleiche wäre.[1] Wenn der Geist ein körperliches Organ hätte, so wäre sein Vermögen notwendigerweise davon berührt; er könnte nur durch die körperlichen Beschaffenheiten und in Abhängigkeit von ihnen tätig sein. Wie sollte er sich über sich selbst erheben, um über die Beschaffenheit als solche, über den Körper in seiner allgemeinen oder besondern Natur zu urteilen? Die dem Vermögen durch das Organ auferlegte »Form a priori« ist von jeder Erkenntnis einer allgemeinen Ordnung ausgeschlossen.[2]

Es ist indessen zu sagen, daß der in bezug auf die Wesenheit der erkennenden Seele gewonnene Schluß rein negativ ist. Der Verstand steht außerhalb und über der Materie; das ist alles, was man sagen kann.

Es gibt keine Anschauung des Unstofflichen; wir erreichen dieses nur durch seine Akte hindurch, als ein erklärendes Postulat;[3] in sich selbst bleibt es unerkennbar. Aber der Beweis hat uns doch gezeigt: es gibt in uns — entsprechend der Bedeutung des Wor-

tes *Ideen* — eine innere Gegenwärtigkeit der Gegenstände, auf Grund welcher uns diese als *Naturen* gegeben sind, das heißt also: befreit von all jenen Bedingtheiten, nach denen sich die Naturen vereinzeln, das heißt also: außerhalb von Zeit, Zahl und Materie. Als Grundlage dieser Gegenwärtigkeit, die das Ergebnis eines Werdens in uns ist, müssen wir einen sich entwickelnden Träger der gleichen Ordnung annehmen, der »in der Möglichkeit« zur Idee ist, und darauf wartet, daß der Eindruck des Gegenstandes ihn zur Wirklichkeit führt. Wir beschreiben so das Phänomen mit Hilfe eines der sinnlichen Ordnung entliehenen Schemas, weil wir die geistige Erkenntnis im Vergleich zur sinnlichen Wahrnehmung und ihrer uns bekannten Bedingungen beschreiben müssen, wie wir die sinnliche Wahrnehmung ihrerseits im Vergleich zur Tätigkeit und zum Leiden beschreiben.[1] Es liegt nur der Unterschied vor, daß die Tätigkeit und das Leiden bei der sinnlichen Wahrnehmung für uns Gegenstand der Anschauung sind: wir nehmen wahr, daß wir wahrnehmen, während bei der geistigen Erkenntnis Tätigkeit und Leiden nur in analoger Weise erkannt werden können.

Es gibt keine intellektuelle Anschauung. Wenn wir unsere Gedanken denken, so bedeutet das nicht, daß wir uns unserm eigentlichen Gegenstand zu wenden; wir gehn zurück in der Richtung seiner Bedingungen, die notwendig und darum als *Funktionen* — aber nicht in sich selbst — definierbar sind. Es ist etwas ähnliches wie bei der Erkenntnis Gottes.[2] Es ist eine Algebra. Da selbst bei der geistigen Erkenntnis das Sinnliche unser eigentlicher Gegenstand ist, kann es hier für uns keine andere Arithmetik geben als die Sinneswahrnehmung.

Die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele

Wenn es in uns eine Tätigkeit gibt, die alle Bedingtheiten der Materie übersteigt, so muß es hinter ihr ein Sein geben, das ihr entspricht *(operari sequitur esse)*. Darauf beruht jener für das Leben des Menschen so bedeutsame Schluß: »Das, was in uns das Prinzip der geistigen Tätigkeit ist und was wir die menschliche Seele nennen, ist ein gewisses unkörperliches und für-sich-bestehendes Prinzip«. »Ein gewisses Prinzip« *(quoddam principium)* will durch das Unbestimmte des Ausdruckes die an sich unerklärbare Natur dieses Prinzips andeuten; »unkörperlich« will jede aus der sinnlichen Erfahrung gewonnene Bestimmtheit ausschließen; denn von ihr muß der Geist frei sein, wenn er durch das Allgemeine diese Erfahrungswelt beherrschen soll; »für-sich-bestehend« heißt der Geist im Gegensatz zu allen Kräften, die von einer Materie abhängen und nur in Verbindung mit ihr tätig sind.[1]

Die tierische Seele ist nicht so. Plato hat es — gedrängt durch seinen allzu scharfen Gegensatz gegen die Naturphilosophen — angenommen; diese warfen den Sinn und den Geist zusammen und schrieben sie einem gemeinsamen körperlichen Prinzip zu. Plato unterschied sie zwar, aber er schrieb sie einem gemeinsamen — nunmehr geistigen — Prinzip zu und behauptete, die sinnliche Wahrnehmung komme ebenso wie das geistige Erkennen der Seele allein, nicht aber dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Wesen zu. Daraus folgt dann, daß alle Seelen der Tiere für-sich-bestehend wären.[2] Allein diese Behauptung ist falsch. Die Tätigkeiten der sinnlichen Wahr-

nehmung sind Akte des zusammengesetzten Wesens »beseelter Leib«, »verleiblichte Seele«, und da die Seinsweise der Tätigkeitsweise entspricht, da das Erkennen insbesondere ein Werden ist, dessen Träger von seiner Tätigkeit her beurteilt werden muß, so liegt kein Grund vor, einem Sein, das keine besondere Tätigkeit entwickelt, ein besonderes Für-Sich-Bestehn zuzuschreiben. Die tierische Seele besteht in dem zusammengesetzten Wesen und durch dasselbe, insofern dieses Wesen selbst besteht. Wenn es sich auflöst, so kehrt die tierische Seele zu den reinen Möglichkeiten der Materie zurück *(quo non nata jacent)*.[1]

Die menschliche Seele dagegen behält, auch wenn der Organismus zerstört ist, noch jene Tätigkeit bei, die sie durch sich selbst ausübt; sie behält also auch das selbstherrliche Sein bei, das die Voraussetzung für jene selbständige Tätigkeit ist. Die Zerstörung des Körpers kann einer Seele nichts anhaben, die sich eines selbständigen Seins erfreut; denn in den Sturz eines andern wird nur das mit hineingerissen, was von ihm abhängt. Wenn also die Seele zerstört würde, so müßte es durch etwas geschehn, was sie in sich selbst erreichte. Dieses Etwas aber ist unauffindbar.

Es kann dies nicht etwas innerlich oder äußerlich ihr Gegensätzliches sein; die Seele ist eine einfache Form, und da sie infolge ihrer Transzendenz das Gegensätzliche in sich aufzunehmen fähig ist, so ergibt sich, daß sie von ihm nicht berührt werden kann. Entweder bleibt dieses Gegensätzliche ihr fremd, oder aber es geht geistig in sie ein, dann aber vervollkommnet es sie und zerstört sie eben nicht.

Es kann auch nicht etwa die Entziehung irgendeiner Ursache ihres Seins sein; denn es gibt nur vier

Arten von Ursachen: materielle, formelle, bewirkende und bezweckende. Materielle Ursachen hat die geistige Seele, wie wir gesehn haben, nicht. Ihre formellen Ursachen liegen in ihr selbst und können ihr nicht genommen werden. Ihre einzige bewirkende Ursache ist das Wirken des Schöpfers,[1] da die Seele, weil sie nicht bloß der Akt eines Körpers ist, sich aus körperlichen Veränderungen nicht ergeben kann und darum notwendigerweise aus dem transzendenten Grund des Seins (θύραθεν würde Aristoteles sagen) stammen muß. Nun versagt die Tätigkeit Gottes nicht. Wir haben übrigens dargelegt, daß die Tätigkeit Gottes, insofern sie von ihm unterschieden wird, nur das Sein der in ihrer Beziehung zu ihrem Ursprung aufgefaßten Kreatur ist.[2] Was unvergänglich in sich ist, ist also unvergänglich schlechthin, man kann sogar sagen, unvergänglich gegenüber Gott, in dem eben diese Unvergänglichkeit ihren Ursprung hat. Der Zweck endlich, der der Seinsgrund der Seele ist, ist nicht weniger unvergänglich wie die Wirksamkeit, die sie setzt. Dieser Zweck ist Gott, insofern er sich mitteilt und in seinen Werken offenbart. Wenn nun die Seele auch zu den notwendigen Zwecken Gottes nichts hinzufügt,[3] so fügt sie doch einen Wert hinzu zu seinen freien Zwecken, anstatt daß ihr Nichts in das Nichts baut. Das Nichts ist kein Zweck, da es in keiner Hinsicht das Gute einschließt, das mit dem Sein identisch ist, und auch nicht das Übel, das sich auf das Sein stützt.[4]

Thomas führt für die Unvergänglichkeit der Seele noch einen Beweis aus der Natur der Erkenntnis, der wegen seiner Feinheit unsre besondere Bewunderung verdient. Die geistige Erkenntnis ist ein höheres Werden, dessen Träger sich in der Rich-

tung der reinen Formen entwickelt, die von der »vereinzelnden« Materie befreit und darum ewig sind. »Die Seele wird auf eine gewisse Weise alles.« *(Anima fit quodammodo omnia)*. Nun kann ein solcher Träger, der gegenüber der der Welt innewohnenden Erkennbarkeit »Materie« ist, nicht mehr der Zeit unterworfen sein als der Träger des materiellen Werdens, dessen Akt bezogen ist auf die der Materie und Zahl überantworteten Einzelformen. Die reine Materie ist aber ewig,[1] also erst recht die Seele.

Ein anderer — zunächst gefühlsmäßiger, aber bei einiger Vertiefung wirklich metaphysischer — Beweisgrund geht so vor: jedes Sein hat eine durch seine Eigentümlichkeiten und seine Beziehungen zur natürlichen Umwelt gekennzeichnete Tendenz zu *sein*. Diese Tendenz nimmt beim erkennenden Wesen die Form des Verlangens an. Wenn wir dieses Verlangen richtig analysieren, so offenbart es uns, wohin das Sein gehn will, wohin seine Natur es treibt. Das ist der metaphysische Sinn des Satzes, daß das Verlangen der Natur nicht umsonst sein kann *(Desiderium naturae non potest esse inane)*. Im Unterschied vom Tier, das nur das Einzelding erkennt und darum auch nur nach dem Einzelding zu streben vermag — das heißt in unserem Fall: nach der Erhaltung seines Seins »hier und jetzt« —, sieht das menschliche Wesen, dessen Gegenstand das Allgemeine ist, sein Leben unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen an; es begreift das Sein als solches, ohne irgendeine zeitlich und räumlich nähere Bestimmung, und es verlangt danach. Wir wollen nicht einen Tag oder tausend Jahre, sondern schlechthin *(simpliciter)* sein. Unser Erkennen, das sich dem Werden überlegen zeigt, da es auf dieses seine Rahmen anwendet, weckt dementsprechend ein Verlangen, das von der Zeit absieht

und das vergewaltigt würde, wenn die Zeit es beherrschte. Das kann übrigens nicht sein; der (hypothetische) Satz: das Sein, das ein solches Verlangen hat, wird sterben, schließt einen wesensmäßigen Widerspruch in sich; denn er bedeutet auf der einen Seite: dieses Sein gehört zu einer Welt, in der der Tod keinen Sinn hat, auf der andern Seite würde man aber dann hinzufügen: nichtsdestoweniger unterliegt dieses Sein dem Gesetz einer andern Welt, nämlich der Welt des zeitlichen Werdens; diese Welt also hat es in ihrer Gewalt; es ist nicht mehr das Sein des reinen Erkennens und des zeitlosen Verlangens, als das wir es nachgewiesen haben.[1]

—

Das Fortleben der Seele

So erhebt sich für den Menschen die quälende Frage nach dem zukünftigen Leben. Wenn die Seele nach der Zerstörung des Körpers noch bleibt, sind wir also geteilt. Oder aber man müßte mit Plato sagen, der Mensch sei die geistige Seele allein und diese sei nicht aufzufassen wie etwas, was in einem teilweise dem Fluß der Materie ausgelieferten Wesen »auftaucht«. Die christliche Glaubenslehre beantwortet die hier vorliegende Schwierigkeit mit der Lehre von der Auferstehung des Fleisches; die Philosophie aber hat nicht die Quelle der Offenbarung. Sie stellt fest, daß der Mensch stirbt; sie kann nicht sagen, daß er wieder auflebt; sie muß sich begnügen zu sagen, daß nicht alles in ihm stirbt, denn da die Seele in uns die Hauptsache ist und sprachlich gewöhnlich die Hauptsache für das Ganze genommen wird, kann man auf Grund hiervon sagen, daß wir unsterblich sind.[2] Das ist nicht dasselbe, was Plato gesagt hat; denn er sprach

im strengen Sinn und faßte die Vereinigung des Geistes mit der Materie als nur zufällig auf.

Doch hier liegt noch eine größere Schwierigkeit. Es erhebt sich nämlich die Frage, welchen Sinn die Erhaltung des *Seins* für die Seele hat, wenn sie ihre *Tätigkeit* einbüßt. Denn außerhalb des Körpers oder (besser gesagt) außerhalb eines guten und vortrefflichen Zustandes des Körpers scheint keine Tätigkeit möglich zu sein. Die Krankheit greift den Geist an und kann sogar so weit gehn, seinen Akt völlig aufzuheben, indem sie die werkzeuglichen Bedingungen zerstört, von denen die Sinne, die Einbildung, das Gedächtnis, die Erfahrung und alles, was sonst der geistigen Erkenntnis zugrunde liegt, abhängig sind.

Die Antwort ist hier — wie man leicht sieht — für Thomas nicht ganz einfach; seine Gegner im Mittelalter hatten es hier leicht, ihm seinen Aristotelismus vorzuwerfen. Wenn das erkennende Einzelwesen tatsächlich nur unter der Voraussetzung innerer Bilder erkennt, wenn die Bilder den Organismus und dieser hinwiederum die kosmische Umwelt voraussetzt, wie soll es dann, wenn der Organismus aufgelöst ist und die Seele nicht mehr durch ihn mit ihrer Umwelt in Verbindung steht, noch möglich sein, daß sie tätig ist, wäre es auch nur, um ihrer selbst sich bewußt zu werden. Der Tod wäre also der »traumlose Schlaf«? Allein warum soll man in dem Plan der Natur ein solch unbewußtes und untätiges Fortleben überhaupt annehmen? Weder für sich sein noch für ein anderes sein, ist das überhaupt noch ein Sein?

Von hier ist bis zu der Annahme, daß selbst in diesem Leben der von der Materie getrennte Geist nicht völlig personal ist, sondern eine *gemeinsame* und folglich für jeden einzelnen von uns provisorische Einwirkung darstellt, daß seine Rolle weiter geht in

Raum und Zeit als diese Krümchen der Menschheit und diese Eintagswesen, die wir sind — bis dahin ist nur ein Schritt. Averroes hat ihn gemacht und dabei behauptet, sich auf Aristoteles zu stützen. Wer weiß? ... Im übrigen haben wir die Kommentare des heiligen Thomas zu *De Anima* und weiterhin die bewundernswerte Untersuchung *De Unitate Intellectus, contra Averroistas*.[1]

Trotzdem ist es klar, daß es schwierig sein muß, in positiver Weise ein Fortleben zu beweisen, das von den Gegebenheiten der irdischen Psychologie aus absolut nicht zu beschreiben ist.

Dem christlichen Philosophen, der durch seinen Glauben belehrt, durch die Forderungen der Sittlichkeit und durch endzweckliche Angemessenheiten getrieben, die Erforschung des seelischen Lebens bis zum *Jenseits* weiter zu verfolgen versucht, kommt hierbei in etwa jene Tatsache zu Hilfe, daß die Rolle, die der passive Verstand — das heißt: die unter der Einwirkung der sinnlichen, das Ideale verkörpernden Welt stehende ideale Empfänglichkeit des Verstandes — hier spielt, das Vermögen des Verstandes nicht erschöpft. Er ist ein Gefäß für Ideen; für seine Natur ist es an sich belanglos, daß ihm diese Ideen aus dem Sinnlichen kommen; das ist nur seine jetzige Bedingung; aber keine notwendige Bedingung. Seine *selbständige* Natur macht ihn unzugänglich für den Tod und seine — ohne Begrenzung auf irgendeine Art — empfängliche Natur macht seine »*Information*« (seine »Formung« oder erkenntnismäßige Bestimmung) unter andern Bedingungen möglich; damit hat die *bewußte und tätige Unsterblichkeit* ihre Grundlage. Psychologisch gesehn *kann* sie sein; wenn sie moralisch gesehn sein *muß*, so ist alles gut; der Mensch mit seinen Erwartungen, der Moralist mit

seinen Postulaten, der Christ mit seinem Glauben — sie alle kommen zu ihrem Recht.

Thomas sagt also so: »Die Tätigkeiten, die vom Körper abhängen, vergehn: so die Sinne, die Einbildung, die sinnliche Erfahrung, das eigentliche Gedächtnis, die Leidenschaften; die geistigen Tätigkeiten aber vergehn nicht. Es findet nur eine Art Achsendrehung statt; sie finden nicht mehr ihre Bedingungen in der Tätigkeit der Sinne, sondern richten sich auf höhere Wirklichkeiten hin.«[1]

Die Quelle der Erkennbarkeit ist ja »droben«. Bevor das Sinnliche uns formt, ist es selber durch eine göttliche Form geformt. Denn die *Form* ist *göttlich*.[2] Ohne es zu wissen, sind wir durch die Natur hindurch verbunden mit dieser idealen Quelle. So betrachtet, wird die »Anschauung in Gott« eine tiefe Wahrheit. Wir können die Wahrheit nur aus Gott schöpfen, in dem sie wohnt. Auf die eine oder andere Weise muß Gott sich hineinverflechten in das Erkennen, und unsere Wissenschaft oder unsere Kunst oder was es sonst Erkennbares sei, muß Zusammenarbeit mit Gott sein. Unsere Ideen kommen *von oben*, gerade auch wenn sie *von unten* kommen, wie das Bild der Sonne im Meer in Wirklichkeit von der Sonne kommt, auch wenn es vom Meer kommt. Unser Erkennen ist ein *idealer Abglanz* — wie alle Wesen ein *realer Abglanz* sind — eines zugleich idealen und realen Absoluten.

So kann das Absolute in uns widerstrahlen ohne das Zwischenglied jener Naturwirklichkeit, die uns umgibt. Die geistige Welt, an der die Seele, wenn sie freigeworden ist, teil hat, wird ihr Erkennen speisen. Anstatt die Ideen in ihrem *Abglanz* zu schauen, werden wir sie von ihrer *Quelle* empfangen und in uns — mit uns selbst — in unsrer erkennbaren Wesenheit

schauen, indem wir im übrigen jene Ideen benutzen, die das gegenwärtige Leben in die Schatzkammer unsrer Seele niedergelegt hat.[1]

—

Der Ursprung der Seele

Hier auf Erden sind freilich die Bedingungen unseres geistigen Erkennens andere. Bevor wir ihre Tätigkeit beschreiben, wollen wir noch, um nicht mehr darauf zurückkommen zu müssen, darlegen, was der heilige Thomas auf Grund der Natur und des Zieles der Seele über ihren *Ursprung* sagt.

Die Art der Entstehung entspricht der *Art des Seins*. Wenn die Seele eine gewöhnliche *Form* wäre, die bloß als Seele des zusammengesetzten Wesens handelte und einzig in der Art seiner Existenz existierte, so läge kein Grund vor, für sie ein besonderes Werden anzunehmen; das aus einer materiellen Veränderung sich ergebende Werden des zusammengesetzten Wesens wäre für die Seele selbst ein hinreichender Grund. Allein der geistige Akt der Seele übersteigt die Materie, und daraus ist zu schließen, daß der Träger einer solchen Tätigkeit seinem Sein nach eben *unabhängig von der Materie* sein muß. Eine reine materielle Veränderung vermag die Seele darum nicht zu erklären; da aber in der Zeugung — die nichts anderes als die Veränderung einer aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehenden Materie ist — nur eine solche vorliegt, muß man sagen, daß die Seele ebensowenig gezeugt ist, wie sie als zerstörbar bezeichnet werden kann. Sie ist aber nicht immer gewesen, denn ihr natürliches Sein ist in dem Körper, und der Körper hat einen Anfang.[2] Es liegt also hier ein *absoluter Anfang* vor, das will sagen: es *ist* etwas, das absolut nicht — weder in sich, noch in seinen

eigenen Ursachen — gewesen ist. Da nun die Idee des Anfanges — so wie übrigens die Idee eines unvollkommenen und begrenzten Seins, wie es die Seele ist, dem Absoluten — im Sinne des Unabhängigen und Nichtverursachten — widerspricht, so muß man als eigentliche Ursache der Seele das allein wirkliche Absolute ansehn, das heißt die in allen Fällen *höchste*, hier aber auch *unmittelbare* Quelle des Seins. Anthropomorphistisch heißt das: die von Gott geschaffene Seele wird von ihm in den Körper *eingegossen*. Aristoteles drückte es bildlich aus, wenn er sagte, die Seele komme von außen und gewissermaßen »durch die Tür« (θύραθεν).

Wie man sich den Vorgang der Erzeugung des Menschen zu denken hat, ergibt sich aus folgenden Überlegungen. Was in dem Samen tätig ist, ist nicht die Seele, sondern eine aus materiellen Anlagen sich ergebende, bildende Kraft; die materiellen Anlagen haben für das erzeugende Prinzip die Bedeutung eines Werkzeuges. Hierbei sind zwei Auffassungen ausgeschaltet: erstens die Annahme, es sei die *neue* Seele, die von Anfang an sich ihren Körper schafft, zweitens die Annahme, die bildende Kraft, die in der keimhaften Entwicklung sich wirksam zeigt, sei der mütterlichen Seele zuzuschreiben. Die letzte Auffassung ist darum unhaltbar, weil das, was den Keim entwickelt, nichts ihm Äußerliches sein kann. Es ist ganz deutlich, daß das neue Wesen »auf eigene Rechnung arbeitet«, nicht »auf Rechnung der Mutter«. Ferner besitzt es Sinnesempfindung, und da dies eine innere Tätigkeit ist, so kann man sie nicht auf zwei Träger verteilen, von denen der eine ihr tätiges Prinzip, der andere aber ihr Sitz wäre.

Die andere Annahme scheint auf den ersten Blick besser begründet zu sein; aber auch sie ist unannehm-

bar. Die Annahme, die Seele sei in dem Samen oder auch in dem Keim — in seinem noch anorganischen Anfangszustand —, vergißt, daß die menschliche Seele nicht ein reiner Geist, sondern ein *Akt des organischen Körpers* ist. Sie übersteigt ihn ihrem Vermögen nach; aber sie stützt sich auf ihn und kann natürlicherweise nur in ihm wohnen. Vor seiner wesensmäßigen Organisation ist der Körper nicht fähig die Seele aufzunehmen, weil er im Anfang kein Körper und in den weiteren Stadien kein Körper für *diese* Seele ist.

Die Seele ist doch für den Körper dasselbe, was das Sehen (im ersten Akt) für das Auge ist. Ebensowenig wie das Sehen vor dem Auge da sein kann, kann die Seele vor dem Körper da sein, und auch die eigentlich menschliche Seele nicht vor dem eigentlich menschlichen Körper, das heißt vor dem Körper, der so organisiert ist, daß er das menschliche Leben (im ersten Akt) zu führen vermag.

Wann aber ist das der Fall? Darüber hat die positive Wissenschaft zu entscheiden. Philosophisch ist es für Thomas eine offenbare Häresie, eine Seele in dem Keim eines Körpers und erst recht in dem Samen anzunehmen.

Übrigens würde man, wenn man die menschliche Seele in den Samen verlegte, die menschliche Zeugung mit der pflanzlichen oder tierischen Spaltung zusammenwerfen. Diese erschien uns als möglich auf Grund der elementaren Organisation ihrer Träger, deren Organismus sehr wenig differenziert ist.[1] Der Mensch ist schon durch seinen Körper auf das höchste differenziert; darüber hinaus hat er noch eine für-sich-bestehende Seele. Diese kann sich also nicht nach Maßgabe der Teilung ihres Trägers teilen, wie das bei einem rein organischen *Akt* der Fall ist. Und wer

wollte behaupten, daß jede Ergießung des Samens zu einer Vervielfältigung von Seelen Anlaß gäbe?

Man soll also nicht mehr sagen, daß hier zwei Dinge vorliegen: die Materie des Samens und seine bildende Kraft, dergestalt, daß die erste zum Körper, die zweite zur Seele wird. Eine Seele wird und vervollkommnet sich nicht stufenweise, ebensowenig wie irgendeine andere substantielle Form. Die Form ist ein Unteilbares. Überdies würde aus dieser Auffassung noch folgen, daß, wenn die so der zeugenden Form zugeschriebenen Entwicklungen unaufhörlich eine Funktion des Körpers blieben, die geistige Seele als ihre letzte Stufe ebenso abhängig vom Körper wäre und später eben in seine Zerstörung mit hineingerissen würde.

Es ist also zu sagen, daß die in dem Samen eingeschlossene Formkraft weder eine Seele ist, noch in der Folge eine Seele wird; doch diese *Kraft*, die in dem Samen aus rein materiellen Anlagen sich ergibt, hat gegenüber der *Seele des Erzeugers* den Charakter einer *Wirkung* und gegenüber dem *Leib des Erzeugten* den Charakter einer *Ursache*. Sie — nicht die neue Seele, selbst wenn sie da ist — fährt fort auf die Rechnung des Vaters zu arbeiten in materieller Zusammenarbeit mit den durch die Mutter gelieferten Elementen, so daß man sagen kann: der Mensch erzeugt den Menschen, nicht aber: der Mensch erzeugt sich selbst. Zu erzeugen vermag nur, was für sich selbst vollendet und fertig ist. Die Zeugungskraft, die dem Neugeborenen zukommt, kann also nicht ihm selbst zustatten kommen, sondern sie kommt der Art zustatten.

Ferner beweist die *Erblichkeit*, daß die Angleichungstätigkeit, die das Lebewesen schafft, im Dienst der Eltern steht, nicht im Dienst einer selbständigen

Seele. Die Formkraft des Vaters bleibt sich also gleich vom Anfang bis zum Ende der Zeugung; sie strebt danach, ein Gleiches zu setzen; aber es gelingt ihr nur in Stufen, so daß in der Entwickelung des Keimes alle Reiche und gewissermaßen der ganze vorgeformte Plan der Natur wiederkehrt. Der Keim ist zunächst ein pflanzliches Wesen, er führt das Leben der Pflanze und ernährt sich und wächst wie sie.[1] Dann wächst die Differenziertheit; er erwacht zur Sinnesempfindung, die dann weiter der geistigen Tätigkeit den Weg bahnt. Doch da alle diese Tätigkeiten innere Tätigkeiten sind, so setzt jede von ihnen ein eigenes Prinzip voraus. Man muß also sagen, daß in der Materie, in der die Zeugungskraft wirkt, zuerst eine pflanzliche Seele entsteht, dann später eine höhere, zugleich pflanzliche und sinnliche Seele und endlich, wenn die Entwicklung zu dem ihr wesentlichen Ende gekommen ist, eine zugleich pflanzliche, sinnliche und vernünftige Seele. Da aber diese letztere – wie ihre über den Körper hinausgehende Tätigkeiten beweisen – nicht bloß Akt des Körpers ist, so können wir sie nicht *auf der gleichen Ebene* gewissermaßen »am Rande dieser Arbeit« der materiellen Organisation entstanden denken, sondern es muß hier etwas von außen hinzukommen: eine Tätigkeit, die teil hat an der *geistigen* Welt; es muß hier ein *Abstieg* des Idealen vorliegen, da der *Aufstieg* der Materie nicht bis zu diesem Punkte zu kommen vermag.

Darin liegt übrigens nichts irgendwie Wunderbares. In die »*natura naturans*« ist Gott eingeschlossen. Gott ist nach einem Wort des heiligen Augustins »hineinverflochten in seine Werke«. Was er laufend – im Einklang mit dem von der Natur verwirklichten Plane – tut, ist kein *Wunder*. Es ist indessen eine *Schöpfung*,

weil es eine Teilnahme am ersten Prinzip in der Form eines absoluten Anfangs — ohne Beziehung eines Ursachenzusammenhanges mit den voraufgehenden materiellen Bedingungen — ist.[1]

Es ist noch gut, hier zu bemerken, daß, wenn vom Standpunkt der experimentellen Wissenschaft aus die Entwicklungslehre wahr wäre, wenn — immer vom Standpunkt der experimentellen Wissenschaft aus — die Entwicklungslehre selbst für den Menschen Geltung hätte, Thomas sich ihr ohne große Mühe anpassen könnte. Ausgehend von der Tatsache, daß die embryogenetischen Phasen im kleinen eine Wiederholung des allgemeinen Lebens überhaupt sind, würde er das, was er bei der Frage nach der Seele dargelegt hat, auf die Bildung der *Menschheit* in ihrem ersten Paar anwenden. Der Organismus Adams wäre dann ein Werk von Jahrhunderten, das langsam hier auf Erden herausgearbeitet worden ist. Die Seele würde zu ihrer Stunde, ohne daß sichtbar etwas dazwischenträte, rein *natürlich* entstehn; aber *Natur* bedeutet hier die Gott einschließende »*natura naturans*«; Gott allein wäre also auch dann die Erschaffung der Seele zuzuschreiben. Das wäre freilich darum kein Wunder; aber doch eine Schöpfung; die Erzählungen der Bibel würden, abgesehn von ihrer bildlichen Einkleidung, philosophisch wie religiös ihren Wert behalten.

—

Die sinnlichen Bedingungen der geistigen Erkenntnis

Nach diesen Abschweifungen kehren wir wieder zu den Bedingungen der geistigen Erkenntnis zurück. Wir haben uns daran zu erinnern, welchen Platz das geistige Erkennen in uns einnimmt. Es steht am Ende

eines langen Prozesses von Vorbereitungen; es ist das Ende der Erfahrung, die ihrerseits aus dem Gedächtnis hervorgeht, wie dieses seinerseits auf den Sinnen beruht. Inmitten der sinnlichen Phänomene, sie fortsetzend und von ihnen abhängig, entwickelt sich die geistige Tätigkeit. Sie löst sich nicht von ihnen los. Thomas denkt nicht daran, daß *irgendein* geistiges Phänomen sich in uns natürlicherweise ohne die Teilnahme des Sinnlichen entwickelte. Das ist für ihn eine Erfahrungstatsache. Niemand denkt (selbst wenn er eine erworbene Idee benutzt), ohne im Innern ein Bild hervorzurufen, das dem Gedanken zur Stütze dient, das den Wert eines Beispiels hat, das — aus diesem oder jenem Grund — sich als eine Verkörperung, eine besondere Verwirklichung der Idee darstellt. Wenn wir bei einem Andern einen Gedanken wachrufen wollen, so versuchen wir in ihm Zustände der sinnlichen Vorstellung zu erwecken, die diesem Gedanken entsprechen; denn das ist das einzige Mittel einer geistigen Mitteilung, über das wir verfügen. Durch das Wort oder das Zeichen bewegen wir die Sinne, die ihrerseits auf die Einbildung und das Gedächtnis einwirken. So rufen wir einen innern Zustand hervor, in dem unser Gesprächspartner unsern Gedanken liest, wie er seinen eigenen lesen würde. Wir erreichen den Geist eines Andern nur mittelbar *(per accidens)*;[1] genau so verhält es sich mit unserm Geist in Hinsicht auf das, was er erkennen will. Er lebt nur in Abhängigkeit von sehr verwickelten organischen Tätigkeiten und Gegenwirkungen; daher sind die Ideen — anstatt immer logischen Gesetzen zu folgen — denselben mechanischen Verknüpfungsgesetzen unterworfen wie die sinnlichen Tatsachen.

Dieses Phänomen, das der Materialismus mißbraucht,

erklärt sich bei unserer Annahme sehr gut. Noch besser aber erklärt sich die Tatsache, gegenüber der ein übertriebener Spiritualismus kapitulieren muß, daß nämlich der Geist in uns das Schicksal der sinnlichen Fähigkeiten teilt. Wenn durch eine Verletzung ihrer Organe die Einbildungskraft oder das Gedächtnis betroffen wird, so arbeitet auch die geistige Erkenntnis nicht mehr. Wenn die Sinne durch den Schlaf gefesselt sind, die Einbildungskraft dagegen nicht, so verliert das Denken seine innere Festigkeit; es schweift ab; das ist ein Beweis dafür, daß die unmittelbare Berührung nicht allein mit den früher erworbenen Bildern, sondern auch mit der äußeren Wirklichkeit eine notwendige Bedingung des geistigen Erkennens ist.

Kurz gesagt: wenn der Verstand auch kein organisches Vermögen ist, so ist er doch ein *mit dem Organischen verbundenes* Vermögen, weil die Tätigkeiten der beseelten Organe die Materie oder das Werkzeug seiner Tätigkeiten sind. Er ist also zur richtigen Ausübung seiner Tätigkeit nur dann imstande, wenn der ganze Apparat der inneren und äußeren Sinnestätigkeiten (so wie er oben beschrieben worden ist) zu seiner Verfügung steht, das heißt: es ist der *ganze Mensch*, nicht allein sein Verstand, der versteht.[1]

Hier erscheint wieder das Grundprinzip der thomistischen Psychologie, das eine kühne und geniale — und wenn man an die Zukunft der Wissenschaft denkt, möchte man sagen: providentielle — Erneuerung der Psychologie des Aristoteles darstellt, daß nämlich die menschliche Seele vollständig nur bestimmt werden kann im Zusammenhang mit dem von ihr beseelten Körper, mit dem sie eine wirkliche und substantielle Einheit bildet; daß sie also in ihrer Entstehung und in ihren charakteristischen Be-

stimmtheiten von materiellen Bedingungen abhängt, wenn auch diese Bedingungen ihr gegenüber nicht alles sind; daß sie infolgedessen in ihrer Gesamttätigkeit und in *allen* aus ihr sich ergebenden einzelnen Tätigkeiten von diesen Bedingungen abhängt, wenn auch nicht gerade in dem, was das Tiefste und Höchste in diesen Tätigkeiten ist; daß man endlich ihre Existenzkurve nicht ziehn und ihr Ziel nicht bezeichnen kann, wenn man — wie es die Vertreter der Seelenwanderung getan haben und die »Spiritualisten« noch heute tun — von ihrem physiologischen Träger absieht.

Hier hat Thomas die Ironie des Aristoteles wiederholt und gesagt: »Es ist ebenso lächerlich zu behaupten, die Seele allein begreife, wie zu sagen, die Seele allein baue und webe.«[1] Hier haben aber auch so materialistisch klingende Behauptungen ihren Grund, wie sie sich bei Thomas finden: »Die verschiedenen Anlagen der Menschen zu den Werken der Seele beruhn auf verschiedenen Anlagen ihrer Körper.«[2] »Einer guten Konstitution des Körpers entspricht der Adel der Seele... Daher kommt es, daß diejenigen, die ein feines Gefühl haben, auch eine vornehmere Seele und einen klareren Geist haben.«[3] Hierauf beruht endlich auch die physiologische Deutung der Wissenschaft und selbst der Tugend, der Lehre und des Apostolates, die aus folgendem seltsamen Text spricht: »Die Veränderung, die beim Übergang von dem Laster zur Tugend oder von der Unwissenheit zum Wissen stattfindet, gehört nur *per accidens* auf die Seite des Geistigen; die Veränderung an sich findet auf der Seite des Sinnlichen statt.«[4]

Wenn die organischen Tätigkeiten zur *Verwertung* des Wissens notwendig sind, dann sind sie erst recht notwendig zum *Erwerb* des Wissens. Es ist für jeden

vorurteilslosen Menschen klar, daß die Begriffe ihren ganzen Inhalt aus sinnlichen Vorstellungen ziehn. Der Verstand steht in keiner direkten Beziehung mit der äußeren Welt; noch weniger freilich — wie die Ontologisten, Platoniker und andere glauben — mit einer Welt der *Ideen an sich* oder mit Gott oder den geistigen Substanzen; sondern nur mit jener inneren Welt, die die Sinne in uns aufgebaut haben und deren *Unterschiedenheiten* jeder Art für das Auge des Verstandes »das sind, was die Farben für das Sehn sind«.[1] Die sinnliche Anschauung verknüpft uns mit der äußeren Wirklichkeit. Sie führt die Welt in uns ein und läßt uns zu ihren Gegenständen *werden*. Diese physische Welt, die sich in den *Geist* nicht einzudrücken vermag, drückt sich in den *Sinn* ein, der von demselben Stoff ist wie sie selbst. Hierdurch verbindet sie sich mit uns, und zwar auch mit unserm Geist, der in diesem »uns« enthalten ist. Der Sinn verknüpft den Verstand, der als solcher der physischen Welt transzendent, aber eben in der Einheit der Person mit dem Sinn verbunden ist, mit der physischen Welt, die als solche dem Geist fremd, aber mit dem Menschen, der Geist ist, auf Grund jener Subjekt-Objekt-Verknüpfung verbunden ist, aus der die sinnliche Erkenntnis entsteht.

Das Problem ist also wieder dies: wie verwirklicht der Geist jene ideale Angleichung, die wir anthropomorphistisch »lesen«, »verstehn« *(intelligere = intus legere)* nennen? Versuchen wir diese Tätigkeit von ihrem Ausgangspunkt aus zu erfassen, indem wir immer wieder den Nachdruck legen auf das, was in so starker und — man möchte heute sagen — so glücklicher Weise das thomistische System charakterisiert: den physischen Charakter der Seele.

Die Herausarbeitung des Allgemeinbegriffs

Der Geist, der durch die offenen Fenster der Sinne nur das Einzelne erfaßt, muß, um tätig zu werden, warten, bis das Einzelne zu ihm kommt. Ohne dies wüßte er von nichts, auch nicht von sich selbst; er wäre ein leeres Vermögen und eine ungenutzte Fähigkeit. Die Sinne müssen ihn »informieren« und darum *sich* informieren, das heißt: ihren Stoff sammeln und ihn auf ihre Weise bearbeiten; sie müssen den Blütenstaub sammeln und den Honig bereiten. Diese Verarbeitung ist unentbehrlich — auf Grund der jedem natürlichen Werden auferlegten Bedingungen. Wie in der physischen Welt auf Grund der allgemeinen Materie alles das Vermögen zu allem hat, so kann auf Grund der gemeinsamen Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis die Seele alles werden, und alles kann zur Seele werden. Doch in beiden Fällen braucht es Zwischenglieder; je größer der Abstand zwischen dem Zustand der angewandten Elemente und dem erstrebten Ergebnis ist, um so zahlreicher sind diese Zwischenglieder, und um so schwerer ist es, sie miteinander zu verbinden. »Da nun das geistige Sein und das materielle Sein einander entgegengesetzte, äußerste Pole sind, so kann die geistige Form nicht mit einem Schlage in uns aufgenommen werden, sondern es braucht dazu viele Zwischenglieder«.[1]

Das Einzelne vermag, wenn es im Rohzustand aufgenommen wird, in uns den Sinn für das Allgemeine nicht zu erwecken, weil es — als solches — das Allgemeine nicht offenbart. Es muß den verschiedensten Operationen — Analysen und Synthesen, Scheidungen und Zusammensetzungen — unterworfen wer-

den, mit Hilfe deren die inneren Sinne und die Einbildungskraft, unterstützt vom Gedächtnis, dem Verstand die wesentlichen Merkmale der Gattungen und Arten in allen Ordnungen darbieten können. Wir werden also sagen müssen, daß der Sinn an das Allgemeine herankommt, jedoch auf seine Art und Weise. Denn wie sollten wir sonst überhaupt daran herankommen, da der Verstand nur dieses eine Fenster nach außen hat. »Es ist offensichtlich, daß – eigentlich und streng genommen – allein das Einzelne Gegenstand der Sinne ist; allein trotzdem sind auch die *Sinne* in gewisser Weise auf das *Allgemeine* bezogen. Sie erkennen in der Tat Kallias, nicht bloß insofern er Kallias ist, sondern auch insofern er dieser Mensch da ist, und ebenso Sokrates, insofern er dieser Mensch da ist. Daher kommt es, daß auf Grund dieser in dem Sinn bestehenden Wahrnehmung die geistige Seele in Sokrates und in Kallias den Menschen betrachten kann. Wenn dagegen die Sinne nur das Einzelding erfaßten, so wäre es nicht möglich, daß durch die Wahrnehmung der Sinne in uns die Erkenntnis des Allgemeinen verursacht würde.«[1] Mit andern Worten: die allgemeinen Merkmale des Seins, die den Stoff für das Allgemeine hergeben sollen, müssen dort vergegenwärtigt sein, wo wir sie finden sollen. Wir erreichen die Außenwelt durch die Innenwelt: beide müssen also einander entsprechen. Wenn es ein in den Dingen verkörpertes Allgemeines gibt, wenn – anders gesagt – die Welt geistig erkennbar ist, so muß sie durch die Fenster der Sinne in uns hineinkommen – mit ihren Merkmalen einer geistigen Erkennbarkeit, mit ihren allgemeinen Kennzeichen –, denn ohne das bliebe diese höhere Erkenntnis der Dinge uns fremd, selbst wenn wir den Verstand besäßen. Der informierte und wieder in-

formierte Sinn baut auf seine Weise – durch eine Art Induktion und Erfahrung *(per viam inductionis)*[1] – das Allgemeine in der Seele auf *(facit universale intus in anima)*.

Man versteht, wie schwierig dieser Aufbau der inneren Welt ist. Das Kind muß durch eine lange Lebensperiode der reinen Sinneswahrnehmung und der Einbildung hindurch, ehe es zur Vernunft kommt. Es kommt übrigens immer nur auf eine vorläufige Art dazu. Das ganze Leben setzt sich zusammen aus »Kindheiten«. Aber fügen wir gleich hinzu, keiner von uns ist für sich allein da. Wie alles, so ist auch die »Information« der Seelen kollektiv. Die Tradition (»Über-Lieferung«) liefert uns einen Schatz von Erfahrungen, den wir uns angleichen, vergrößern und weitergeben sollen. Durch die Sprache, die das Mittel dieser »Einweihung« in die Geheimnisse der Welt *(initiatio)* ist, vermögen wir zu erlangen, was die persönliche Erfahrung uns lange Zeit oder immer verweigern würde. So muß man zu den sinnlichen Vorstellungen *(phantasmata)*, die der Kraft des Geistes unterliegen, außer den sinnfälligen oder Bewegungsbildern auch Wortbilder rechnen, die hier eine bedeutsame Rolle spielen. Thomas, dem die Metaphysik mehr am Herzen liegt als die experimentelle Psychologie, spricht wenig davon; er hält sich lieber an den typischen Fall der sinnlichen Bilder, der zur Konstruktion seiner Schemata genügt. Er räumt indessen doch dem *Wortbild* seinen Platz ein. »Die Worte dessen, der belehrt«, sagt er, »mögen sie nun gehört oder gelesen werden, lassen im Geiste das Wissen in derselben Weise aufleuchten wie die äußeren Dinge. Aus beiden nimmt der Geist das geistig Erkennbare auf. Es liegt hier nur der Unterschied vor, daß die Worte dem geistigen Ver-

ständnis näher sind, insofern sie Zeichen fertiger Ideen sind.«[1]

Wie dem auch sei, ob die Gegebenheiten der Außenwelt persönlich gewonnen oder durch andere mitgeteilt sind, sie drängen sich und organisieren sich (nach einem schönen Vergleich des Aristoteles) wie Soldaten auf der Flucht, die sich immer wieder zusammenraffen. Einer von ihnen bleibt stehn; ein zweiter gesellt sich zu ihm, dann ein dritter usw., bis sie den Kampf von Neuem aufnehmen. Der Kampf geht hier um die Eroberung des Allgemeinen. Wenn es in der Seele entstehn soll, sind zwei Bedingungen erforderlich: erstens muß die Seele es aufnehmen können, und das kann sie kraft ihrer Unstofflichkeit; zweitens muß die Seele, da die sinnlichen Gegebenheiten — gerade so wie die Wirklichkeiten, aus denen sie erfließen — von dem Allgemeinen nur seine »Grundbestandteile« darbieten, nicht aber seine einheitliche Wirklichkeit, das Vermögen haben, das Allgemeine, das sich in der äußeren oder sinnfälligen Wirklichkeit »degradiert« vorfindet, für ihren Zweck wieder zusammenzusetzen. Damit kommen wir zu jenem berühmten Begriff, den manche aus dem System haben herausbrechen wollen, ohne zu sehn, daß er ein Hauptstück des Systems ist, so daß seine Ablehnung uns in die Reihe der Gegner der thomistischen Seinslehre stellen würde; ich meine den Begriff des *tätigen Verstandes (intellectus agens)*.

—

Der tätige Verstand

An gewissen Stellen seiner Werke sieht es aus, als ob Thomas die Existenz eines derartigen Vermögens im Innern der Seele nicht mit aller Entschiedenheit behaupte. Einige katholische Lehrer, so sagt er, haben

mit genügender Wahrscheinlichkeit *(satis probabiliter)* behauptet, Gott selbst habe in uns die Bedeutung des tätigen Verstandes, und sie haben eine Bestätigung ihrer Ansicht in dem finden wollen, was das Johannes-Evangelium über das göttliche Wort sagt: »Es war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.« Es wäre jedoch, so sagt Thomas weiter, unnatürlich, wenn sich in der Seele selbst kein unmittelbares und zureichendes Prinzip ihrer natürlichen Tätigkeit fände. Das wäre aber der Fall, wenn der tätige Verstand, anstatt ein Vermögen jeder einzelnen Seele zu sein, eine einheitliche und allgemeine Wirklichkeit wäre, ganz gleich, ob dies nun Gott oder ein Geist ist.[1] Aus diesem Grunde entscheidet sich Thomas in der Folge sehr klar für die gegenteilige Ansicht. Was jedoch für ihn — wie man sich auch hier entscheiden mag — ganz unbezweifelbar feststeht, das ist die Tatsache, daß der *tätige Verstand* als solcher in dem Erkenntnisvorgang eine notwendige Rolle spielt.

Jede Erkenntnislehre muß, damit die »Ernährung« des Einen durch das Andere möglich wird, eine Verwandtschaft zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt annehmen. Das Wirkliche muß, damit es ohne Zerstörung in uns *Idee werden* kann, schon in gewisser Weise *Idee sein*. Das ist es nach der thomistischen Auffassung in der von uns dargelegten Weise.[2] Das Wirkliche ist der »Abstieg« einer Idee in die reine Empfänglichkeit des Stoffes. Es kommt aus der Idee, verwirklicht die Idee und ist die Idee selbst, die durch verschiedene (oben näher entwickelte) Vorgänge für-sich-bestehend und individuell geworden ist.[3] Allein wenn das ideale Wesen der Dinge so »verkörpert« ist, besitzt es nicht mehr die Merkmale der Allgemeinheit, der Notwendigkeit und

der Transzendenz, die es zum Gegenstand der geistigen Erkenntnis zu machen vermögen. Es ist der Ausdehnung, der Zahl, der Bewegung und der Zufälligkeit überantwortet. Wenn es mit seinen eigentlichen Merkmalen im Geiste wieder aufleben soll, so muß das Wirkliche mit Hilfe irgendeines Mittels, wenn es in uns eintritt, auf seinen Ursprung zurückgeführt werden, muß sich »entkörpern« und den Weg, den es bei dem Abstieg in die *Vereinzelung* zurückgelegt hat, nun in der entgegengesetzten Richtung zurückgehen. Die bei der Erzeugung eines Wesens verwirklichte Vereinzelung ist gewissermaßen eine »Herabziehung« einer Idee in einen Stoff *(agens facit formam esse in materia)*; wenn man erkennen will, muß man die Idee wieder »herausziehn« oder »abziehn« (abstrahieren).[1]

Dieser von der Materie, die »Möglichkeit« ist, ausgehende Aufstieg zur »Wirklichkeit« muß sich vollziehn nach den allgemeinen Gesetzen, die Wirklichkeit und Möglichkeit regieren. Das erste dieser Gesetze besagt, daß die Wirklichkeit früher ist als die Möglichkeit, und daß darum, wenn eine Möglichkeit verwirklicht werden soll, eine tätige Kraft im Zustand der Verwirklichung erforderlich ist. Sicherlich könnte diese Kraft als substantiell von der Seele verschieden aufgefaßt werden, auch dann, wenn sie in ihr tätig ist; sie könnte ein selbständiger Geist sein; sie könnte Gott sein, und schließlich muß sie ja auch Gott sein, da er die »erste Wirklichkeit« ist, von der alle übrigen abhängen. Aus diesem Grund nennt Thomas den tätigen Verstand ein von Gott abgeleitetes Licht *(lumen derivatum a Deo)*. Er sagt, daß Gott die höchste Ursache unseres Wissens ist.[2] Allein hier handelt es sich um die *unmittelbaren* Prinzipien des Erkennens, und da hat man wahrlich das Recht, eine

Meinung, die diese Prinzipien außerhalb der Seele selbst suchen wollte, für willkürlich und praktisch bedeutungslos zu halten.

Wir müssen also in der Seele selbst neben der Fähigkeit des reinen Empfangens, kraft der sie sich den Dingen anpaßt und die Eindrücke der Dinge in sich aufnimmt, noch ein *Umformungs-Vermögen* annehmen, mit Hilfe dessen die schon bei den sinnlichen Kräften anhebende »Entkörperung« des Wirklichen im Geiste vollendet und dadurch jene ideale Angleichung ermöglicht wird, in der die geistige Erkenntnis besteht. Das ist der tätige Verstand. Wer ihn nicht annehmen will, kommt zu Plato oder irgendeiner Form der angeborenen Ideen. Wenn uns die Idee von oben kommt, von Gott oder irgendeiner andern Quelle, in der das Erkennbare verwirklicht ist, so brauchen wir keine »Abziehung« in dem hier verstandenen Sinn; die Begriffe sind uns dann unabhängig vom Sinnlichen und seinem Eindruck auf die Seele gegeben. Wenn wir aber als Quelle der Ideen nur die äußere Wirklichkeit annehmen, in der sich die Idee »äußert« und ihren Einfluß geltend macht, jedoch nicht *als solche* existiert *(ipsa forma non est, sed compositum per formam)*, so muß man sie notwendigerweise *existent machen*. Da hierbei das Subjekt der Geist sein muß, das Objekt aber das Ding selbst, so muß eine geistige Tätigkeit jene Verbindung von Subjekt und Objekt beherrschen, in der die Erkenntnis besteht.[1]

Hier wirken drei Dinge zusammen: der *»mögliche« Verstand (intellectus possibilis)*, der den Eindruck der die äußere Wirklichkeit vergegenwärtigenden Bilder ideal aufnimmt; der *tätige Verstand (intellectus agens)*, der von diesen Bildern die in ihnen verkörperte ideale Wesenheit »abzieht«, und endlich

die *Bilder* selbst, die sich so dem Verstand einprägen und Rechenschaft geben von der Objektivität des Wissens. Ein aktives Vermögen der Idealisierung, ein passives Vermögen der idealen Empfängnis und ein artbestimmendes Vermögen, dem die gegebene und empfangene Idealität ihre Form entleiht: das sind die drei Bedingungen, die zum Erkennen erforderlich sind.[1]

Es ist natürlich zu bemerken, daß diese drei Elemente nicht drei *Dinge* sind; sie sind zweifellos von einander verschieden, aber nicht als *Subjekte*. Die Worte »tätiger Verstand«, »leidender Verstand«, »Bilder« könnten — als Subjekte unsrer Sätze genommen — hier in die Irre führen; allein die Sprache kann ja nicht anders als anthropomorphistisch sein. Es gibt nur *einen* Verstand; auch die Bilder sind nichts anderes als eine Zustandsveränderung des mit einem Verstand begabten Subjektes. Aber das mit dem Verstand begabte Subjekt *als solches* ist etwas anderes als das durch Bilder veränderte Subjekt *als solches*, ebenso wie der Verstand *im Vermögen* der Erkenntnis etwas anderes ist als der Verstand *in der Wirklichkeit* der Erkenntnis. Sagen wir: der Verstand, der seine immanente Rolle spielt, hat die Kraft, den sinnlichen Bildern die Wirksamkeit jener transzendenten Ordnung mitzuteilen, zu der er selbst gehört. Daraus folgt, daß er zugleich kraft eines passiven Vermögens weiterhin der Einwirkung der Bilder unterliegt und die Objekte, die sie ihm vergegenwärtigen, aufnimmt. Auf Grund dieses Vermögens der Artbesonderung durch die Bilder nennen wir unsere Erkenntniskraft »leidenden Verstand« und auf Grund jenes tätigen Vermögens der seinsmäßigen Erhöhung, die den Bildern zugute kommt, nennen wir sie »tätigen Verstand«.[2] »Ein ganz ähnliches Beispiel

wäre das eines Auges, das nicht allein durchscheinend und für die Einwirkung der Farben empfänglich wäre, sondern zu gleicher Zeit Licht aussenden würde, um die Farben zu offenbaren und wirklich sichtbar zu machen. Derart sind jene Tiere, von denen man sagt, daß sie in der Nacht sehn, weil ihre Augen ein aufhellendes Vermögen haben, das für sie die Dinge zu beleuchten vermag.«[1]

Diesen Vergleich mit dem Licht gebraucht Thomas gern, um die Stelle zu bezeichnen, die der tätige Verstand in der Erkenntnis einnimmt. Man muß ihn als das nehmen, was er ist, das heißt: als einen Vergleich, und sich hüten, ihn wirklich zu nehmen. Er wird noch näher erklärt durch einen andern Vergleich. Wie die bildende Kraft des Samens, weil sie von einer Seele ausgeht, den Wert einer Seele hat und auf eine Seele hinzielt, so hat das materielle Bild, das durch ein tätiges Vermögen der idealen Ordnung benutzt wird, den Wert eines Ideals und es legt Rechenschaft ab von der Idealität der Erkenntnis.

»Von diesen Geheimnissen sprechen wir so, wie wir können«, sagt ein Kommentator.[2] Darauf beruhn jene Vergleiche von einer »Erleuchtung« der Bilder, von »Reinigung«, »Entkleidung«, »Scheidung«, von »instrumentaler Tätigkeit«, die sich der Bilder als einer Art von Werkzeugen bedient; all das führt hin zur Erfassung dessen, was man sagen will, und was doch nur sehr schwer ganz klar und rein zu erfassen ist. Im letzten Grund kommt es darauf an zu erfassen, daß das Bild Ursache der Idee ist, da es dem Verstand ihre Besonderung, ihre charakteristischen Merkmale aufzwingt. Es ist indessen nicht totale Ursache, da es die Seinsweise in der Form der Unstofflichkeit nicht erklärt, sondern es ist Teilursache, die in Abhängigkeit von einer andern steht; daher der Ver-

gleich mit dem Werkzeug. Das, wodurch es in seiner Wirksamkeit ergänzt wird, und das, worauf es abzielt, gehört zu der idealen Ordnung; daher der Vergleich mit dem Licht. Daraus ergibt sich für uns die *einfache* Erkenntnis des zusammengesetzten Dinges, die *allgemeine* Erkenntnis des Einzelwesens, die *einheitliche* Erkenntnis des Vielfältigen; daher die Vergleiche mit der Reinigung, Ausscheidung, Entkleidung usw. Kurz gesagt: die Idee ist die Übertragung des Bildes in eine höhere Seinsweise, und zwar unter dem Einfluß einer inneren Kraft, die wir von ihrer Tätigkeit her benennen.

In diesem Sinne kann man sagen, daß die Verstandes-Erkenntnis nichts anderes als die umgeformte Sinneswahrnehmung ist; nur ist zu sagen, daß diese Umformung eine totale ist. Man könnte ebenso sagen, daß die Sinneswahrnehmung nur eine Umformung einer physikalisch-chemischen Veränderung ist, aber wiederum eine totale Umformung. Hier liegen verschiedene Ordnungen vor. Man muß eine Kraft annehmen, die den Übergang von der einen zur andern Ordnung bewirkt. Das ist hier die Tätigkeit des Sinnes, dort jene Kraft des Verstandes, die offenbart und zugleich verhüllt wird durch den Namen des *tätigen Verstandes*.

Es ist indes zu bemerken, daß zwischen den beiden hier nebeneinandergestellten Fällen ein grundsätzlicher Unterschied vorliegt. Die Tätigkeit des Sinnes ist nichts anderes als das bei der Berührung mit dem Gegenstand rückwirkende Vermögen des beseelten Organs. Die Verstandestätigkeit aber ist von anderer Art. Sie muß wirken, bevor sie rückwirkt, weil sie kein Organ besitzt und darum nicht der eigentliche Träger von organischen Tätigkeiten sein kann. Sie allein kann auf sich selbst wirken, und darum

schreiben wir ihr eben in bezug auf die Formung der empfangenen Bilder ein doppeltes Vermögen zu: ein *Empfängnisvermögen*, das sie als *Erkenntniskraft* kennzeichnet *(intellectus est simpliciter potentia passiva)*,[1] und ein *Tätigkeitsvermögen*, das jenes andere bedingt, da es sich darum handelt, zwei auf verschiedenen Ebenen gelegene Dinge miteinander zu verbinden: ein Bild, das eine Verwirklichung eines Organs ist, und eine reine Form, die eine Verwirklichung der Seele ist, insofern diese die Organe übersteigt.

Es wird aus dieser knappen Darlegung klar, wie sehr diejenigen in die Irre gegangen sind, die — in Unkenntnis der ontologischen Gesichtspunkte — in der dem tätigen Verstand zugeschriebenen geistigen Abstraktion nur eine Abstraktion im logischen Sinn gesehn haben, als wenn — durch die »Beleuchtung« des der Einbildungskraft gegenwärtigen Gegenstandes durch den tätigen Verstand — der Geist an ihm das geistig Erkennbare unter Absehung von allem übrigen »betrachten« könnte. Das heißt die Fragestellung des Erkenntnis-Problems vollständig verkennen, und es bedeutet auch nicht einmal einen Ansatz zu einer Erklärung. Denn die Behauptung, der Geist betrachte an dem Sinnlichen nur das, was nicht sinnlich ist, drückt einfach die Tatsache der Verstandes-Erkenntnis aus, sie erklärt sie aber in keiner Weise.

Der Bildgegenstand ist an sich sinnlich; er ist in keiner Weise geistig, es sei denn »der Möglichkeit nach«. Der Geist gehört zur unstofflichen Ordnung, aber nicht nach Maßgabe der Form des zu erkennenden Gegenstandes. Das Problem ist, hier die Verbindung zu finden. Man löst es nicht damit, daß man das Subjekt etwas »betrachten« läßt; es muß etwas *sein*.

Die Abstraktion, um die es sich hier handelt, erfordert eine *Tätigkeit*, die ein *Werden* erklärt, nicht aber einen *Blick*, der nichts erklärt. Vom »Blick« sprechen, wo eben zu erklären ist, daß wir erblikken können, heißt wahrlich sich im Kreise drehn; es heißt in Ewigkeit »auf der Stelle treten« und das Gleiche durch das Gleiche erklären; es heißt letzthin immer wieder daran glauben, daß »ein Haus aus Häusern gebaut ist«.

—

Der Verstand und das Einzelne

Wenn die geistige Erkenntnis so auf dem Wege eines »Abziehens« vorgeht und von den Gegenständen nur den allgemeinen — allen von der Art oder Gattung umfaßten Einzeldingen gemeinsamen — Rahmen erfaßt, so versteht es sich von selbst, daß das Einzelding — zum wenigsten direkt — keine Beziehung zur geistigen Erkenntnis hat. Das Einzelding ist Gegenstand des Sinnes; in der geistigen Erkenntnis wird es nur indirekt erfaßt, indem der Verstand, der auf seinen Akt zurückgreift und ihn beurteilt, so wie er ist, dort — gegenseitig voneinander gefordert — einmal das Prinzip dieses Aktes findet, nämlich die geistig erkennbare *Form*, und dann den Ursprung dieser Form, nämlich das *Bild*, und endlich den Ursprung des Bildes, nämlich das äußere *Einzelding*. Diese Rückbeziehung kann sich wohlverstanden — wie jeder menschliche Akt — nur mit Hilfe der sinnlichen Vermögen aktuell vollziehn, das heißt der Überlegungskraft, der Einbildungskraft, des Gedächtnisses und der äußeren Sinne. Daraus folgt, daß das Einzelding durch das Allgemeine erkannt wird, aber bei der Berührung mit dem Einzelding;[1] das unterstreicht wieder einmal jene für Thomas grundsätzliche *Ein-*

heit dieses vielfältigen Werkzeuges, das die erkennende Seele darstellt. »Eigentlich gesprochen, erkennt weder der Sinn noch der Verstand, sondern der Mensch erkennt durch beide.«[1]

—

Das geistige Gedächtnis

Eine sehr bedeutsame Folgerung aus der abstrakten Natur der Idee ist die Lehre des heiligen Thomas über das geistige Gedächtnis. Im eigentlichen Sinne gibt es kein geistiges Gedächtnis.[2] Das heißt nicht, daß das geistige Vermögen in uns einen Gegenstand, den es erkannt hat, nicht noch besser bewahrte als unsere sinnlichen Kräfte; denn es erscheint als wenig wahrscheinlich *(non videtur probabile)*,[3] daß das seinshafte Ergebnis des geistigen Werdens von geringerer Beständigkeit und Festigkeit sein soll als die stofflichen Bilder. Diese erhalten sich inmitten jenes unablässigen Dahinfließens, dessen »Bett« das beseelte Organ ist: erst recht muß die durch die geistige Erkenntnis gewonnene Seinsform im Besitz des Subjektes bleiben, und sie muß die als allgemein notwendig erkannten organischen Bedingungen zu ihrem Gebrauch fordern dürfen. Erinnern wir uns daran, daß das Erkennen Sein bedeutet, das heißt: ein-Anderes-sein, und zwar dadurch, daß sich — durch die Hinzufügung einer Wirklichkeit — die Wirklichkeit des *Erkannten* auf die vorher bestehende Wirklichkeit des erkennenden Wesens »aufpfropft«. Zwischen der reinen Möglichkeit, ein Anderes zu sein und dem wirklichen und tatsächlichen Gewinn dieses Zuwachses an Sein ist Raum für jene *erste* Verwirklichung, die die *erworbene*, aber noch nicht *erlebte* Idee darstellt, jenen Zustand eines Seins, das unbewußt schon nach Maßgabe eines Andern ge-

formt *(informatus)* ist und bereit ist, sich dessen bewußt zu werden, sobald die zur tatsächlichen Erkenntnis erforderlichen Bedingungen erfüllt sind.

Es scheint also *(videtur)*,[1] als ob jede erworbene Idee in der Schatzkammer der Seele aufbewahrt würde, und zwar zweifellos ohne Grenze bis in das jenseitige Leben hinein, in dem indessen ihr Wert ein relativer ist.[2]

Doch das ist es nicht, was man im eigentlichen Sinne das Gedächtnis nennt. Dieses hat nämlich Bezug auf die Vergangenheit *als* Vergangenheit. Wir erinnern uns irgendeiner Sache unter diesen und jenen Bestimmungen der Zeit und der Umstände, die von der Zeit gemessen werden. Wenn man an irgend etwas denkt, ohne dabei den Zeitabstand mit im Bewußtsein zu haben, so liegt, selbst wenn man daran zum zweiten oder drittenmal denkt, noch kein Sicherinnern vor. Die Zeit ist die Zahl der Bewegung, die eine Bedingung der materiellen Dinge ist. Da die Idee nur eine Beziehung zum Allgemeinen, also zum Unstofflichen und Unbewegten hat, so hat sie mit der Zeit nichts zu tun, und sie kann zwar *das, was vergangen ist*, vergegenwärtigen, aber nicht *das Vergangene* in der ihm eigentümlichen Form. Das Vergangene *als Vergangenes* läßt seine Spur in der *Sinnlichkeit* zurück. Man findet es dort auf dem Weg jenes Zurückgehens, den wir beschrieben haben.[3] Da tritt das Zusammenhängende hinzu und also auch die Materie.

Der Beweis dafür, daß gerade dies das Erinnern ist, liegt darin, daß eine Idee um so leichter wieder erscheint, jemehr sie mit dem Sinnlichen verbunden ist: darauf beruht der Rat, den Cicero den Rednern gab, ihre Gedanken mit gutverketteten Bildern zu verknüpfen.

Ein anderes Zeichen liegt darin, daß das Gedächtnis

durch eine übermäßige Steigerung oder Schwächung der Gehirntätigkeit, die dem sinnlichen Eindruck nicht günstig ist, in Mitleidenschaft gezogen wird. Es ist damit wie mit einem Siegel, daß sich weder in das Wasser noch in den Marmor eindrücken läßt.[1]

Wenn man sich also einer alten Idee erinnert und bei dieser Wiederaufnahme den Akt, durch den man das erstemal diese Idee erlebt hat — ebenfalls in idealer Weise —, aufnimmt, so kehrt man auf gewisse Weise zur Vergangenheit zurück, das heißt zu *dem, was vergangen ist*, nämlich dem Akt; doch wenn man nur auf die Beziehung sieht, in welcher der Geist zu diesem Akt steht, so muß man sagen, es liegt nicht ein Sich-erinnern vor, sondern eine Wiederaufnahme. Denn der Akt wie der Gegenstand — in seiner Transzendenz der abstrakten Idee genommen — werden nicht noch einmal erlebt in Beziehung auf die Zeit; sie haben keine Beziehung auf die Zeit, sondern zu den Tätigkeitsbedingungen der Seele, die an sich ebenso transzendent sind, wie sie selbst. Wenn man dagegen eine frühere Idee *als frühere* wieder erlebt, das heißt als ein Ereignis der Zeit, als einen der aufeinanderfolgenden Zustände unseres sich entwickelnden und ändernden Ich, so ist das nur dadurch möglich, daß man die sinnlichen Vermögen der Seele benutzt, denn nur die den Sinnen eigentümliche Art der Erkenntnis schließt die Bewegung ein. Das aber ist es, was man im eigentlichen Sinne ein Sich-erinnern nennt.[2]

Man sieht, welch schwere Folgerungen für das jenseitige Leben der Seele sich aus dieser Auffassung ergeben könnten, wenn sie nicht durch das, was wir oben vermutungsweise über die von dem Leib getrennte Seele gesagt haben, eine gewisse Berichtigung erführe.[3] Die vom Leib getrennte Seele denkt von

nun an auf Grund eines »Abstiegs« des Erkennbaren und nicht mehr auf Grund eines auf dem Weg der Abstraktion sich vollziehenden »Aufstiegs«. Das Abstrakte, das in ihr bleibt, ist aber nicht überflüssig: es stellt eine besondere Anlage dar, die den Gebrauch der von oben kommenden Ideen bedingt, ihre Allgemeinheit zu gewissen Gegenständen bestimmt und so bewirkt, daß die Seele wieder denkt, was sie einstmals gedacht hat, indem sie sich davon Rechenschaft gibt, daß sie es wieder denkt.[1] Das ist wohl in gewisser Weise ein Sicherinnern. Allein im strengen Sinn und nach dem philosophischen Sprachgebrauch bleibt wahr, was Aristoteles sagt: Wenn der Körper sich aufgelöst hat, erinnert sich die Seele an das frühere nicht mehr.[2]

—

Das innere Wort — Das Urteil

Wir haben bereits gesagt — und die geistige Erfahrung bestätigt es uns —, daß der durch die Ideen gewonnene Zuwachs an Sein nicht notwendigerweise von uns aktuell erlebt wird. Wenn der Mensch schläft, so verliert er seine erworbenen Ideen nicht; sie sind in ihm in einem mit »Möglichkeit« vermischten Zustand der Wirklichkeit: das heißt im Zustand der Wirklichkeit in Hinsicht auf die vorherige »*Leere*« (die »*tabula rasa*«, die der Verstand vorher darstellte), im Zustand der Möglichkeit in Hinsicht auf die Vollendung, die in der tatsächlichen Betrachtung liegt. Die Seele ist ein »Ort der Ideen« *(locus specierum);* wenn dieser Schatz für den Gebrauch zurechtgesetzt werden soll, wird jedoch eine neue Entwicklung erfordert. Zu dieser Entwicklung ist die Seele von sich aus immer bereit; sie schläft nicht; aber es braucht organische Vorbedingungen; wenn diese un-

willkürlich oder absichtlich hervorgerufen werden, entfaltet sich die verborgene Idee zu einer tatsächlichen; sie erzeugt eine ideale Frucht, deren Prinzip die empfangene Form *(species impressa)* ist und die die Idee gleichsam in einer Art von innerem Wort »ausdrückt« *(species expressa)*. Darauf beruhn die folgenden, einander gleichwertigen Bezeichnungen: *dictio cordis*, *conceptus*, *conceptio mentis*, *species expressa*, *verbum mentis*. Es liegt hier eine Verarbeitung vor, die jener der Einbildungskraft ähnlich ist, die die Gegebenheiten der Sinne sammelt und verwertet; mit dem Unterschied jedoch, daß, was hier auf Grund eines doppelten Vermögens verwirklicht wird, dort kraft der Unstofflichkeit der geistigen Erkenntnis auf Grund eines einzigen Vermögens sich verwirklicht.

In dem »geistigen Wort« *(verbum mentis)* vollendet sich die Arbeit des Geistes. In ihm verwirklicht sich voll – weil bewußt – die Einheit des Erkannten und des Erkennenden als solcher. Daher ist das geistige Wort im eigentlichen Sinne *das Erkannte*, wenn es auch nicht *das ist*, *was erkannt wird*. Was erkannt wird, ist nämlich die äußere Wirklichkeit; doch was von ihr erkannt wird, ist der Inhalt des Begriffs oder (besser gesagt) der Begriff selbst, insofern er das Ding vergegenwärtigt.[1] Daraus ergibt sich, daß die sogenannten *Tätigkeiten des Geistes* eine Einteilung der Begriffe ermöglichen. Diese Grundtätigkeiten sind nun diese: erstens die einfache *Erfassung*, durch welche der Geist in sich eine Vergegenwärtigung des Gegenstandes in Form einer nicht zusammengesetzten Begriffsbestimmung bildet: Mensch, Lebewesen, weiße Farbe usw.; zweitens *die Zusammensetzung und die Scheidung*, durch welche der Geist sich ein vollständigeres Bild des Dinges verschafft, indem er der

ersten Gegebenheit nacheinander Bestimmtheiten anfügt: der Mensch ist ein Lebewesen; der Mensch ist weiß.

Die *Begriffsbestimmung* und der *Satz* (oder das *Urteil)* sind also die beiden Typen des inneren Worts. In der Einbildung findet sich davon ein Widerschein in der Form von Wortbildern, und das ausgesprochene Wort ist das Zeichen dafür für einen Andern: es hat also Tauschwert.[1] Wenn sich mit diesen beiden Tätigkeiten noch eine dritte — auf Grund einer natürlichen Entwicklung — verbindet, nämlich die *Schlußfolgerung*, so gewinnt dadurch das geistige Wort nicht eine neue *Natur* — ein erschlossener Satz ist an sich eine Aussage wie jeder andere —, sondern nur einen neuen *Ursprung*.[2]

Wir müssen nun die Fortschritte des Geistes näher untersuchen, müssen uns fragen, auf welchem Wege er voranschreitet, welchen Bedingungen diese Schritte unterliegen und welche Gefahren sie bedrohn.

Zunächst ist zu sagen, daß unser Geist, der von der reinen Möglichkeit ausgeht, notwendigerweise in Stufen voranschreitet. »Er gleicht den von der Natur erzeugten Wesen, die ihre Vollkommenheit nicht mit einem Mal unmittelbar besitzen, sondern sie allmählich erwerben.«[3] Der Geist »empfängt« also als Frucht der sinnlichen Erfahrungen, die ihm ihre Gegenstände dargeboten haben, von ihnen zunächst eine allgemeine Idee, die den Charakter einer *Wesenheit* hat; er erfaßt, *was* dieses Etwas ist *(quidditatem ipsius rei)*. Dann geht er seinen Eigentümlichkeiten, seinen Akzidentien, seinen Seinsweisen nach und kommt dazu, es in seiner Beschaffenheit näher zu bestimmen und sich von ihm eine reichere Idee zu machen, die sich zu dem ursprünglichen Begriff verhält, wie in der Natur das »Mixtum« zum Element.[4] Die so nach-

einander gewonnenen Attributionen sind positiv oder negativ; positiv, wenn man sagt, was das Etwas ist; negativ, wenn man sagt, was es nicht ist, denn auch durch das Gegenteil wird es gekennzeichnet. Die *Zusammensetzung* und die *(Unter-)Scheidung* erscheinen so als eine Notwendigkeit für den Geist, und sie ziehn eine andere nach sich, nämlich die *Schlußfolgerung*, die nichts weiter ist als der Übergang von einer Zusammensetzung, beziehungsweise Scheidung zu einer weiteren Zusammensetzung oder Scheidung.

Ein körperfreier Geist würde nicht so vorgehn. Er brauchte nicht zu abstrahieren; er empfinge das Denkbild fertig; er brauchte es nicht im Spiegel zu erkennen, sondern schöpfte es aus seiner Quelle; ein solcher Geist würde also von Anfang an besitzen, was jedes Ding an schöpferischer Erkennbarkeit enthält. Daher bestände für ihn kein Bedürfnis zu Behauptungen, Verneinungen und Schlußfolgerungen: er besäße ihren Inhalt in der ursprünglichen Idealität. Derart sind nach Thomas die selbständigen Geister, die wir Engel nennen, und vor allem Gott.

Der erste Geist, der ganz »Wirklichkeit« ist, *ist* selbst sein Gegenstand; daraus ergibt sich, daß es bei ihm kein Nacheinander gibt. Die selbständigen Geister erreichen diese Höhe nicht. Sie *sind* nicht aktuell ihre eigene geistige Vollkommenheit; sie gehn zum Akt über, ausgenommen ihre Selbsterkenntnis, die unmittelbar ist, wie wir es in der Formel Fichtes ausgedrückt finden.[1] Was aber die Idee eines *Andern* angeht, so *sind* sie diese nicht, wie Gott diese Idee ist; aber sie *haben* sie, und zwar durch ihre ursprüngliche Formung. Erkennen heißt zugleich mit sich selbst ein Andres sein: die selbständigen Geister sind ein Andres von Natur auf Grund einer »Vorformung«, die wörtlich das Wort des heiligen Augusti-

nus verwirklicht: »Alle Dinge sind zweimal geschaffen, einmal in sich selbst und dann in den Geistern.« Es bleibt freilich dabei, daß diese Geister, da sie vielfache Ideen haben, diese nicht in Einem erleben, und daß sie darum mit Notwendigkeit von der einen zur andern übergehn. Ein und dieselbe Materie kann nicht zu gleicher Zeit mehrere Formen annehmen.[1] Wir, die wir zunächst von jeder erworbenen Erkenntnis leer sind, müssen diese erwerben; wir erwerben sie durch Abstraktion, indem wir sie mit Hilfe wiederholter Erfahrungen aus der Verworrenheit der Sinne »herausziehn«. Darum gehn wir vor auf dem Wege wesentlicher Verallgemeinerungen, vielfacher und zusammengesetzter Zuschreibungen. Darin gründen die drei genannten Tätigkeiten: *Erfassung*, *Urteil*, *Beweis*.[2]

Welche Haltung also unser Geist gegenüber der Wirklichkeit einnimmt, ist leicht zu begreifen. Wir *zerschneiden*, was in sich eins ist; wir sagen: der Mensch ist ein Lebewesen; dieser Mensch ist weiß, als ob der Mensch und das Lebewesen, der Mensch und das Weiße zwei Dinge wären, während wir im Gegenteil die Identität — in diesem Fall dessen, was Mensch ist und dessen, was Lebewesen ist, sowie dessen, was Mensch ist und dessen, was weiß ist — behaupten wollen. Doch in der Wirklichkeit selbst liegt ein Grund, der dieses Vorgehn unseres Geistes rechtfertigt. *Der* Weiße ist identisch mit dem Menschen, doch *das* Weiße ist von ihm unterschieden: das eine ist eine Beschaffenheit, das andere — in gewisser Weise — eine Substanz.[3] Anderseits ist die materielle Substanz, die den Gegenstand unserer Erkenntnis bildet, zusammengesetzt aus Stoff und Form. Der Stoff und die Form aber geben einen *realen* Grund her für die Gattungen und Arten, deren sich

unsere Zuschreibungen bedienen. Der Stoff gibt die Gattung, und die Form gibt die Art. Die oberste Gattung ist die materielle Substanz als solche, das heißt der Körper. Des weiteren verwirklicht die materielle Substanz durch ihre aus der Form stammenden Unterschiedenheiten nacheinander untergeordnete Gattungen, die in bezug auf die oberste Gattung Arten sind und hinführen zu der unteilbaren Art *(species atoma)*, welche die Vorgänge der Zeugung uns enthüllen. So haben wir eine doppelte Grundlage für unsere Aussagen: eine Grundlage für die substantielle Aussage: der Mensch ist ein Lebewesen; der Baum lebt usw.; und eine Grundlage für die akzidentelle Aussage: dieser Mensch ist klug, groß, so bekleidet, dort wohnend, zu dieser Zeit lebend usw. Es sind also die Zusammengesetztheiten der Natur nicht so, wie sie sind, in uns überführt, sondern sie sind der Art unsres Geistes angepaßt, dessen Werden auf so vielerlei Weise bedingt ist.

—

Die Wahrheit und der Irrtum im Urteil

Von diesem Ausgangspunkt aus können wir untersuchen, worin die Wahrheit und der Irrtum bestehn. Das Wahre ist, wie wir wissen, zu allererst in der Erkenntnis als solcher; es ist in den Dingen einzig und allein insoweit, als die Dinge Beziehung zur Erkenntnis haben.[1] Da wir diese Beziehung festgestellt haben, können wir von ihr ausgehn und auf die folgende Art und Weise schließen.[2]

Wahr ist ein Ding, das die seiner Natur entsprechende Form hat. Ein Verstand ist also wahr, wenn er eine vollendete und der Wirklichkeit entsprechende Erkenntnisform hat; denn das ist ja seine eigentliche Form, insofern er ein erkennendes Vermögen

ist. Darum wird die Wahrheit bestimmt als die Übereinstimmung des Verstandes mit dem, was ist, und diese Übereinstimmung erkennen heißt die Wahrheit erkennen.

Wir müssen jedoch die Sache richtig verstehn. Durch die Sinne haben wir in uns eine gewisse »Ähnlichkeit« *(similitudo)* der Dinge; diese Ähnlichkeit läßt uns die Dinge erleben, indem wir unser eigenes Leben erleben: hier liegt also eine Synthese vor. Das eine Glied dieser Synthese ist der Sinn, das andere das Wirkliche, dergestalt, daß die Synthese als solche von uns nicht erlebt und nicht erkannt wird. Der Sinn empfindet, und er empfindet, daß er empfindet; allein wenn er so die Dinge und sich selbst »erleidet«, so weiß er nichtsdestoweniger weder von den Dingen, noch von sich selbst, da er in keiner Weise über seine Verähnlichung urteilt und nichts in sich trägt, was ausdrückt, daß ein Ding ist, noch daß er selbst ist, noch auch, daß irgend etwas ihm selbst und den Dingen gemeinsam ist. Wenn also der Sinn wahr ist, dann ist er es wie ein Porträt oder ein Spiegel, in dem der Gegenstand sich abspiegelt, mit einem Wort: wie ein totes Ding. Unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis ist er weder wahr noch falsch, weil er in dieser Hinsicht nichts zu eigen besitzt und das Erkannte nicht als Erkanntes *(cognitum ut cognitum)* in sich trägt; unter dieser Voraussetzung allein aber könnte man von wahr und falsch reden, das heißt in Hinsicht auf die Beziehung, die zwischen der Form der Erfassung und der Wirklichkeit selbst besteht.

Aber findet sich die Wahrheit dann wenigstens in dem Verstand, insofern dieser — das sinnliche Werkzeug fortführend und zugleich über es hinausgehend — aus der sinnlichen Erfahrung eine entsprechende geistige Form »abzieht«? In den Augen des heiligen Tho-

mas findet sich die Wahrheit hier ebensowenig. Was den einfachen Begriff angeht, ist der Verstand nur eine Art *Sinn für die Wesenheiten;*[1] er steht mit der Außenwelt, insofern diese *geistig* erkennbar ist, in der gleichen Beziehung wie der Sinn oder die Einbildungskraft mit dem *Sinnlichen*. Wahrheit und Irrtum können also auch hier nur in gleicher Weise sich finden. Auf dieser ersten Stufe gibt es vielleicht Übereinstimmung, Gleichförmigkeit mit dem Wirklichen — man wird sogar sagen, daß diese Übereinstimmung durch die Natur des Aktes von vornherein gegeben ist —, aber vor dem Urteil gibt es keine *erlebte* Übereinstimmung, keine *vollzogene* oder (wenn man so sagen will) *bewußte* Verähnlichung. Die Übereinstimmung besteht auch hier noch zwischen dem Verstand und dem Gegenstand; allein es ist keine erfaßte Übereinstimmung *(incomplexum non continet comparationem)*, dergestalt, daß wir von dem so in uns gegenwärtigen Gegenstand etwas erfaßten, was uns gehört. Nun besteht die Wahrheit in der Übereinstimmung zwischen dem im Akt vollendeten Verstand als solchen und den Dingen. »Da also die Gleichheit zwischen *verschiedenen* Dingen hergestellt wird (dasselbe ist nicht gleich demselben), so wird sich die Wahrheit im Geiste zunächst da finden, wo die Erkenntnis irgend etwas erwirbt, was ihr eigen ist, was nicht in der äußeren Wirklichkeit ist, aber ihr entspricht und somit eine Beziehung der Gleichheit möglich macht.«

»Der Verstand, der einfach eine Wesenheit erfaßt,[2] hat in sich nichts andres als die ideale Stellvertretung des Dinges, das außerhalb der Seele existiert, und darin gleicht er dem Sinn, der das Bild des sinnfälligen Dinges aufnimmt. Allein wenn der Verstand über das erfaßte Ding zu urteilen anfängt, dann ist das Ur-

teil des Verstandes etwas, was ihm zu eigen gehört und sich nicht draußen findet. Und wenn dieses Urteil übereinstimmt mit dem, was in der Wirklichkeit ist, so ist es wahr. Nun urteilt der Verstand über etwas, wenn er sagt, daß dieses Etwas ist oder nicht ist; das aber tut der zusammensetzende und scheidende Verstand.«[1]

Für Thomas ist also, wie man sieht, die Übereinstimmung des Verstandes und der Dinge, in der die Wahrheit besteht, keine *direkte* Übereinstimmung. Sie besteht nicht in dem erlittenen Eindruck des Gegenstandes, so wie er als Prinzip der Erkenntnis gesetzt ist, noch auch in dem einfachen geistigen Wort, das »nach der Ähnlichkeit des Dinges« auffaßt, aber nicht durch sich selbst diese Ähnlichkeit ausdrückt *(apprehendit in comparatione ad rem, sed non apprehendit comparationem).*[2] Sie besteht in der verhältnismäßigen Entsprechung, die im Falle des wahren Urteils zwischen den einzelnen Gliedern dieses Urteils vorliegt: zwischen dem Satzgegenstand, der Satzaussage und den Sachverhalten, die durch sie ausgedrückt werden. Es liegt hier also eine Gleichung mit vier Größen vor, mit dem Vorbehalt, daß der reale Unterschied der durch das Urteil aufeinander bezogenen Ausdrücke in dem Gegenstand nur der Kraft nach *(virtualiter)* vorhanden ist, indem dieser eine Grundlage hergibt für jene Zerschneidung, zu der die Unvollkommenheit unsres Geistes uns bei der Erkenntnis zwingt.

In dieser Hinsicht jedenfalls besteht die fragliche Gleichung, und das Urteil gilt insoweit als wahr, als die Gleichsetzung der Begriffe, die das Urteil ausdrückt, einer tatsächlichen Gleichheit in der Wirklichkeit *(in re)* entspricht zwischen dem, was der Gegenstand der Aussage unter diesem bestimmten Gesichtspunkt,

die Aussage unter einem andern darstellt. *In re* bedeutet nicht, daß jedes wahre Urteil sich auf eine *äußere* Wirklichkeit beziehn muß. Wenn ich sage: die Chimäre ist ein Wesen der Fabel, so ist das Urteil wahr, wenngleich ihm in der Naturwirklichkeit nichts entspricht; aber das Urteil entspricht doch einem gewissen Sein, das es richtig bezeichnet, jenem Sein nämlich, das wir dem Begriff unsres Geistes zusprechen. »Es ist nicht notwendig, daß jeder Wahrheit etwas außerhalb der Seele entspreche, da die Wahrheit ganz in der Seele ist« und nicht, wie manche glauben, wesensmäßig eine Beziehung der Seele zu den Dingen ist.[1]

Diese Lehre von der Wahrheit stützt sich bei Thomas auf vertraute metaphysische Begriffe. Das Wirkliche umschließt die Wesenheit und das Dasein. Nun ist die Wahrheit nicht gegründet auf die Wesenheit als solche, sondern auf das Dasein, denn die Wesenheit als solche ist Begrenzung, nicht Setzung. Die Setzung wird geliefert, selbst im Zustande des rein Möglichen, durch den »Seinsstoff«, den die Wesenheiten zerschneiden und unter sich teilen. Darum nennen wir die Dinge *Seinswesen*. Die Wahrheit gründet sich also auf das Sein; denn sie drückt *das* aus, *was ist*, wie unsere Formeln zeigen: dieses Etwas *ist* (Existenzialurteil); dieses Etwas *ist* weiß (Natururteil). Wenn man etwas wahr nennt, so setzt man ein Sein: das Sein Substanz oder Quantität oder Qualität oder Beziehung oder irgendein anderes. Aus diesem Grunde wird Gott als die höchste Wahrheit bezeichnet, weil er das volle Sein ohne irgendeine Begrenzung durch die Wesenheit ist. Aus diesem Grunde sagt man gleichfalls, daß der Gegenstand der Erkenntnis das Sein ist, und daß das Sein das zuerst Erkannte *(primum cognitum)* ist, gewissermaßen als

der Urstoff für alle weitern Bestimmungen. Unter einem andern Gesichtspunkt sagen wir freilich, daß der Gegenstand der Erkenntnis die Wesenheit ist; aber dann wollen wir die Materie ausschließen, weil wir die Art und Weise bezeichnen wollen, in der uns der Gegenstand »Sein« gegeben ist, das heißt die Abstraktion.

Hieraus folgt, daß die Tätigkeit, durch die der Geist das Sein erfaßt und es in sich — in Beziehung mit den Dingen — setzt, die Wahrheit enthält. Das aber ist das *Urteil* und nicht die einfache geistige Wahrnehmung. Die Wahrnehmung »setzt« nichts, sondern »spiegelt« bloß; sie drückt kein *Sein* aus, sondern bloß die *Wesenheit*, ohne sie in ihrer seinshaften Beschaffenheit zu bezeichnen; sie sagt von nichts etwas aus. Das Urteil dagegen enthält das Sein; es sagt: das *ist*, oder: das *ist so*. Es läßt uns also das wirkliche Sein treffen oder nicht treffen, ob dies Sein nun in der Natur ist oder in der Seele. Wenn es das Sein trifft, ist das Urteil wahr; wenn es das Sein nicht trifft, ist es falsch. Die einfache Wahrnehmung, die kein Sein enthält, läßt uns auch nichts treffen.[1]

Man wird sehen, daß in der Tatsache des das Sein ausdrückenden Urteils die Grundlage der Freiheit liegt, die auf das Sein einwirkt. Wenn wir in unsrer geistigen Tätigkeit nur die Wesenheiten erfaßten, so besäßen wir eine Art höherer Sinnlichkeit, aber wir wären ebensowenig frei wie das Tier; denn genau wie dieses würden wir bloß »erleiden«, vermöchten aber nicht zu herrschen.

Durch das Urteil erschaffen wir Sein im Innern unsrer Seele *(anima, in quantum de rebus judicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit)*,[2] und wenn es wahr ist, daß die Innen- und die Außenwelt sich ständig miteinander verknüpfen, daß es

überdies für das Denken eine »Außenwelt« gibt, die innerlich ist, nämlich die »innere Welt«, so haben wir hierin und hierdurch eine Handhabe für das Sein.[1]

Diese Auffassung der Wahrheit ist selbst von denen, die sich zum Thomismus bekennen, nur wenig gekannt. Sie ist indessen von weittragenden Folgen; denn sie schließt in Hinsicht auf die geistige Erkenntnis ein Stück Subjektivität ein, das dem Subjektivismus den Weg abzuschneiden vermag. Die Wahrheit ist nicht direkt eine Beziehung von uns zu den Dingen, sondern eine Beziehung *von uns zu uns selbst* — in Übereinstimmung einer Gleichung mit den Dingen.[2] Das Subjekt der Wahrheit ist das Urteil, und das Urteil ist voll und ganz in uns, während die einfache Begriffserfassung nur eines ihrer Glieder in uns hat, das andere aber außerhalb unseres Geistes. Die Beziehung »Wahrheit« ist also eine *rein innerliche Beziehung*. Der Beweis liegt für Thomas darin, daß wir zwei Glieder in Wahrheitsbeziehung zu setzen vermögen, die in sich identisch sind, zum Beispiel wenn wir sagen: der Mensch ist der Mensch.[3]

Das Sein, das wir setzen, wenn wir sagen: das *ist*, ist nicht das wirkliche Sein, sondern ein *gedachtes* Sein, ein Verbindung von Begriffen, eine subjektive *copula*.[4]

Daraus folgt, daß man in der Formel: »Die Wahrheit ist die Übereinstimmung des Verstandes und des Dinges« *(veritas est adaequatio intellectus et rei)* ebenso wie man unter *Verstand* den Verstand im Akt des Urteilens zu verstehn hat, so auch unter *Ding* nicht das Erkannte als *Ding an sich*, sondern als mit sich selbst in den beiden Formen, die man von ihm ausdrückt, zusammenhängend verstehn muß, das heißt als *Ding in uns*. Gerade dieser »objektive« — das heißt auf das, was in uns objektiviert ist, bezogene

(secundum id quod objicitur intellectui) — Zusammenhang ist die Wahrheit. Das Urteil ist deren Ausdruck; die äußere Wirklichkeit ist allein die Grundlage.

Des weitern folgt aber, daß durch die thomistische Bestimmung der Wahrheit noch nichts ausgemacht ist über die Fragestellung Kants, über die in keiner Weise hier vorentschieden ist. Selbst wenn die Wesenheiten nichts anderes als eine Verarbeitung des geheimnisvollen *Noumenon* durch den Geist darstellen würden, so würde das Urteil: der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen — auf seiner Ebene genommen —, nicht weniger wahr. Die Frage zwischen Thomas und Kant liegt auf einer andern, grundsätzlicheren Ebene; sie ist nicht: was *ist* Wahrheit? sondern: was *begründet* sie? Für Thomas wird die Wahrheit dadurch begründet, daß das *Noumenon* »der Möglichkeit nach« geistig erkennbar ist. Durch die Sinne hindurch wird es mit Hilfe der oben beschriebenen Verarbeitung zum geistig Erkennbaren im Akt, und in dem Urteil, das durch das Prädikat die Forderung des Subjekts anerkennt, löst sich die geistige Erkennbarkeit der Dinge in uns in Wahrheit auf. Schaffen wir dagegen mit Kant die Erkennbarkeit des »Dinges an sich« beiseite, machen wir sie zu einer subjektiven Schöpfung, so bleiben seine Beziehungen nichtsdestoweniger was sie sind, und es besteht tatsächlich, da die Wahrheit nach Thomas *ihrer Form nach* eine *innere* Beziehung und *bloß ihrer Begründung nach* eine Beziehung zum »Ding an sich« ist, hier die Möglichkeit einer Auseinandersetzung.

Wenn man fragen würde, ob nicht die Leugnung der Ausdehnung als *Noumenon* die Wahrheit der mathematischen Wissenschaften zerstöre, so müßte man antworten: sie zerstört sie nicht, aber sie unter-

drückt ihre Grundlage. In gleicher Weise entzieht die Leugnung des der Möglichkeit nach erkennbaren An-sich der thomistischen Wahrheit ihre Seinsgrundlage, da sie das Sein unterdrückt; doch das *Wahr-sein*, das ein gedachtes Sein ist, wird von ihr nicht betroffen.[1] Aber vielleicht könnte man, wenn man sich auf die *Wahrheit* stützt, das *Sein an sich* wiederfinden, wie wenn man mit Hilfe der Theoreme die Quantität an sich finden wollte. Dieser letztere Versuch wäre freilich vergeblich, weil die mathematischen Wissenschaften in ihren eignen Gegenstand eingeschlossen sind und nicht daraus herauskönnen. Allein die geistige Erkenntnis als solche hat keinen Gegenstand mehr im begrenzenden Sinn; sie ist bezogen auf *das*, *was ist*, unter Einschluß ihrer eignen Tätigkeit, denn sie ist eine auf sich selbst zuzückbezogene Kraft. Darum steht nichts im Wege, daß sie, nachdem sie mit Kant über den Gegenstand als »Gegenstand« *(secundum quod objicitur)* geurteilt hat, nun auch in gleicher Weise ihre eigne Tätigkeit beurteilt und an ihr erfaßt, was sie an wesensmäßiger Beziehung zu einer *Außenwelt* in sich schließt *(secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem)*, daß sie folglich in dem Ganzen der Erkenntnis sowohl die Dinge erkennt, als auch zugleich die Natur des Vermögens, welches das Sein der Dinge in uns überführt. Durch diese vollständige Rückwendung auf sich selbst *(reditione completa)* vollendet dann der Geist seine Bewegung. Nicht zufrieden damit, das Wahre zu erkennen, erkennt er, daß er das Wahre erkennt. Aus sich selbst herausgegangen, um sich zu bereichern, kehrt er zu sich selbst zurück, um seine Beute an Sein abzuschätzen, den Kampf, den ihn die Beute gekostet hat, zu beurteilen und seine Eroberung dadurch zu bestätigen.[2]

Diese letzte Bemerkung enthält den ganzen Aufriß einer Kriteriologie. Wenn Thomas sie nicht geschrieben hat, so lag das daran, daß der Geist seiner Zeit ihn nicht auf diese Fragen stieß. Aber vielleicht schreitet die Menschheit so vorwärts, wie Thomas es von jedem einzelnen Geiste sagt. Bei seinen ersten Schritten wirft er sich geradeswegs auf seinen Gegenstand selbst, und erst im Laufe der Jahrhunderte vollzieht er — in einer analytischen Rückwendung, die übrigens, wie gerade das Beispiel Kants sehr deutlich zeigt, nicht ungefährlich ist — die Rückkehr zu sich selbst *(reditio completa)*, die ihn vollständig bewußt macht. Wenn der so angefangene Bau in Thomas nicht seinen Baumeister gefunden hat, so liegen doch die Steine für ihn verstreut in den Werken des Aquinaten. Die Thomisten der Zukunft haben genau so wie die der Vergangenheit und der Gegenwart die Aufgabe, sie zu sammeln und auszunützen.

—

Die Wahrheit des Einfachen

Wir haben oben zugegeben, daß, wenn die Wahrheit eigentlich nur im Urteil liegt, so doch auch die einfache Wahrnehmung den Geist »wahr« machen kann wie ein Spiegel oder ein Porträt, oder — mit einem Wort — wie ein Ding *(sicut res)*. Man kann sich daher fragen, ob auch die Falschheit oder Irrtum als Gegensatz der Wahrheit hier in dem gleichen Sinne wie beim Urteil vorkommen könne. Thomas bestreitet das. Streng genommen *(per se loquendo)* hat die Wahrheit der einfachen Gegenstandserfassung kein Gegenteil. Der Grund dafür liegt darin, daß hier der Geist sich rein empfangend verhält und überdies sich völlig gleich bleibt; daher vermag hier kein Prinzip eine »Verzerrung« zu bewirken. Das äußere

Ding, das hier allein tätig ist, könnte nur dann schlecht erfaßt werden, wenn es nicht mehr es selbst wäre, oder wenn der Geist nicht mehr ein Spiegel der Wesenheit wäre.

Jedes Vermögen ist als solches *(secundum quod ipsa)* auf seinen Gegenstand bezogen; sein Gegenstand kommt ihm und es kommt seinem Gegenstand gleich; daraus folgt, daß, wenn der Gegenstand gegeben ist, eine »Abweichung« nur auf Grund einer Veränderung des Vermögens möglich wäre. Nehmen wir an, dieses sei unveränderlich, so unterliegt die Beziehung der Erkenntnis keinerlei veränderlichen Bedingungen; sie ist ebenso unfehlbar wie die Sinne, wenn diese sich ihrem Gegenstande zuwenden – vorausgesetzt, daß ihre Konstitution normal ist. Doch diese normale Konstitution der Sinne ist schwer zu verwirklichen und sogar schwer zu bestimmen.[1] Da das Vermögen hier das Organ einschließt, so vermag eine Veränderung des Organs eine solche des Vermögens zu bewirken. Anderseits ist der eigentliche Gegenstand der Sinneserkenntnis in eine Reihe von Bedingungen mit hinein verflochten, die diese selbst übersteigen. Mag sich die Sinneskraft auch richtig demgegenüber betätigen, was sie im eigentlichsten Sinne angeht, so läßt sie doch bei allem übrigen dem Irrtum Spielraum. Man wird sagen können, daß ihr dieser Irrtum in Wirklichkeit nicht zuzurechnen ist; doch immerhin gibt sie dazu Anlaß. Wenn es sich dagegen um den Verstand handelt, dessen eigentlicher Gegenstand das allgemeine Sein ist, und der keine eigentliche Konstitution hat, weil er eine einfache Substanz ist, kann keine dieser Begrenzungen vorliegen. Wenn ich sage: der Verstand erfaßt eine Wesenheit, so sage ich zugleich: er erfaßt sie richtig; oder man kann sagen: das »richtig« hat hier gar

keine Bedeutung, da die Lösung mit den Begriffen gegeben ist, und da es hier nichts Veränderliches gibt. Ein Irrtum könnte hier nur entstehn auf Grund von Umständen, die der Wesenheit fremd sind; etwa, wenn die Wesenheit zusammengesetzt wäre, sei es mit einem Träger oder einer andern Wesenheit. In beiden Fällen liegt aber ein Urteil vor; zum Beispiel: Peter ist ein Mensch; der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen. Wenn man es bewenden lassen will bei einer Zusammensetzung, bei der das Sein keine Rolle spielt — wie in den Aussagen Peter - Mensch, Mensch - vernünftiges Wesen —, so hat man zwar noch zusammengesetzte Wesenheiten; aber ihre Zusammensetzung ist nur materiell; unter dem Gesichtspunkt des Erkenntnisaktes liegt eine Einheit vor, und in bezug auf Wahrheit oder Irrtum bleiben wir in dem Fall einfacher Wesenheit.

Daraus folgt, daß eine Begriffsbestimmung wahr oder falsch sein kann nur in bezug auf das Urteil, das sie einschließt; sei es jenes Urteil, das die Begriffsbestimmung auf das durch sie Bestimmte bezieht, sei es ein unausgesprochenes Urteil, das die in der Begriffsbestimmung selbst eingeschlossene Verbindungen enthalten können. Eine Begriffsbestimmung, deren einzelne Teile keinen Zusammenhang haben, etwa »unsinnliches Lebewesen«, ist eine *falsche Begriffsbestimmung*. In gleicher Weise falsch ist eine Begriffsbestimmung, die zwar in sich zusammenhängend ist, aber auf ein sie nicht zulassendes Ding angewandt wird. Allein diese Bezeichnungen haben nur dann Geltung, wenn ein ausgesprochenes oder unausgesprochenes *Urteil* entweder eine Begriffsbestimmung als zusammenhängend ausgibt, die dies nicht ist, oder eine Begriffsbestimmung als gut angewandt bezeichnet, die in Wirklichkeit schlecht

angewandt ist. Denn wenn man nur ausspricht: »unsinnlich-Lebewesen« oder »Baum-vernünftiges Lebewesen«, so ist das weder wahr noch falsch; es kann zu etwas Wahrem und zu etwas Falschem führen; man kann sagen: »ein unsinnliches Lebewesen ist ein Widersinn« und das ist wahr; das Gegenteil aber, das heißt die Behauptung, etwas derartiges sei möglich oder wirklich, ist ein Irrtum.[1]

Immer also ist es *das Sein*, das über wahr und falsch entscheidet: es ist nicht die Wesenheit als solche, selbst wenn es sich um eine Wesenheit handelt. Solange nichts andres als eine einfache Erfassung vorliegt, ist der Geist unfehlbar, und es wäre unbegreiflich, wenn dem nicht so wäre, weil ja seine Tätigkeit durch nichts andres bedingt ist, als durch seine eigene Natur. Alles, was sich uns in Form von Bildern darstellt, überträgt der Geist ganz von selbst in Begriffe. Zweifellos sind das Bild und der Begriff ihrer subjektiven Natur nach voneinander verschieden, denn sie gehören zu zwei Welten, von denen die eine die andere übersteigt: zur Welt des Stoffes und zur Welt des Geistes; aber es liegt hier eine formale Gleichheit vor.[2] Da es sich für die Erkenntnis nur um diese handelt, so ist nicht erfindlich, was in diesem Falle der Irrtum bedeuten sollte.

Daraus aber ergibt sich, daß ein Satz für den Geist um so mehr Gewißheit enthält, je mehr er sich der einfachen Erfassung nähert. Darauf beruht die sichere Gewißheit der Prinzipien, der Grund-Sätze.

—

Die Wahrheit der Prinzipien

Ein Prinzip ist eine Zusammensetzung oder Scheidung des Geistes, und es kann darum als Ausdruck des Seins wahr oder falsch sein; allein was hier ver-

bunden oder geschieden wird, ist derart unmittelbar, derart nahe an der *Identität*, daß man glauben könnte, vom Gleichen zum Gleichen vorzugehn, wie es der Fall ist bei einem einfach überdachten Begriff. Der Satz: das Ganze ist größer als der Teil, ist beinahe dasselbe wie der Satz: das Ganze ist ganz, und der Teil ist Teil. Die Gewißheit ist in beiden Fällen gleich. Ein wirkliches Prinzip hängt voll und ganz von seinen Gliedern ab. Wenn es nicht verwickelter ist als sie, ist es gleich einsichtig wie sie.

Daher kommt es, daß Thomas, der immer und überall die Göttlichkeit des Geistes betont, bisweilen ebenso die Göttlichkeit der Prinzipien zu betonen und eine Art von »Angeboren-sein« zu vertreten scheint, das aber (wie wir gesehn haben) seinem ganzen System widerspricht. »Wie aus der Wahrheit des göttlichen Geistes die angeborenen Ideen der Dinge in die Erkenntnis der *Engel* hinabsteigen, die alles nach diesen Ideen erkennen, so geht aus der Wahrheit des göttlichen Geistes — als ihrem Urbild — in *unsere* Erkenntnis die Wahrheit der ersten Prinzipien ein, nach denen wir alles beurteilen.«[1] Und an einer andern Stelle: »Gott ist Ursache des menschlichen Wissens im höchsten Grade; denn einerseits hat er der menschlichen Seele selbst das geistige Licht gegeben, und anderseits hat er ihr die Kenntnis der ersten Prinzipien eingeprägt, die gewissermaßen die Samenkörner des Wissens sind.[2]

Diese Texte scheinen klar und deutlich; aber sie werden in folgender Weise noch erläutert: »Es existieren in uns im voraus gewissermaßen Samenkörner alles Wissens, das heißt: die ersten Begriffe des Geistes, die mit Hilfe des tätigen Verstandes und der von ihm aus dem Sinnlichen abgezogenen Formen sogleich erkannt werden.«[3] »So ist uns *in dem Lichte des tätigen*

Verstandes alles Wissen auf eine gewisse Weise eingegossen.«[1]

Damit ist das Geheimnis aufgeklärt. Unser Wissen ist angeboren und göttlich, insofern die ersten Prinzipien *unmittelbar* — dank dem Lichte des tätigen Verstandes, der in uns eine Teilnahme am göttlichen Geiste ist — erkannt werden. Das hindert nicht, daß die Prinzipien ein »Begriff«, eine »Erfassung« des Geistes, das heißt: *durch* ihn geformt sind, wenn auch mit Hilfe eines Lichtes, das er aus seiner höchsten Quelle empfängt. »In keiner Weise kommt es den Menschen zu, in sich Anlagen zu haben, die das ausschließliche Werk der Natur sind. Das kommt den Engeln zu, die von Natur angeborene Ideen haben; bei der menschlichen Natur ist das nicht der Fall.«[2]

Die Prinzipien sind also göttlich, weil die Begriffe göttlich sind, und diese hinwiederum sind es, weil der Geist göttlich ist, der aus dem ersten göttlichen Geiste erflossen ist. Jedoch der Begriff entsteht nicht aus dem Geiste *allein*. Der Geist ist, wenn man so sagen darf, sein Vater; seine Mutter dagegen ist die Einbildungskraft und die Sinnlichkeit. Da nun alles Wissen auf den Prinzipien ruht, ist die unmittelbare Grundlage jeder Wahrheit die Gültigkeit der einfachen Begriffe, ihre letzte Grundlage aber ist einerseits die göttliche Natur des Geistes, anderseits die Fähigkeit der Sinne, jene Welt zu spiegeln, aus der sie erfließen.

Daher kommt es, daß die Antwort des Thomas auf die Frage nach dem Ursprung unsrer Gewißheit manchmal die des Descartes zu sein scheint: »Daß etwas mit Gewißheit gewußt wird, kommt für uns von dem innern Licht der Vernunft, *durch die Gott zu uns spricht*.«[3] Aber es scheint nur so. Wenn Tho-

mas sich auch in gleicher Weise wie Descartes ausdrückt, so tut er es doch nicht in dem gleichen Geiste. Der angeführte Satz und alle ähnlich lautenden — es gibt ihrer genug — drücken nur den *tatsächlichen* Ursprung unsrer Gewißheiten aus; sie wollen aber keineswegs behaupten, man könne nur durch diesen Gedanken an die Göttlichkeit unsres Geistes Vertrauen auf diesen unsern Geist gewinnen. Thomas betont immer wieder, daß dieses Vertrauen uns natürlich ist, und daraus schließt er, daß es sich selbst genügt. Denn wenn es das nicht täte, so hätten wir überhaupt kein Hilfsmittel, selbst wenn wir Gott anrufen wollten; denn dieser Ruf selbst ginge ja aus diesem Vertrauen hervor, wie die Prolegomena zum Gottesbeweis dargetan haben. Wir haben kein Mittel in der Hand, über die Natur hinauszugehn, um ihre Grundlagen zu suchen. »Was der Vernunft natürlich ist, erscheint uns mit solcher Notwendigkeit als wahr, daß wir überhaupt gar nicht denken können, es sei falsch.«[1] In der Tat, wenn wir es in einer Rückwendung auf uns selbst *(reditione completa)* in Zweifel zu ziehn versuchen, so tun wir auch dies noch mit ihrer Hilfe. Die Bejahung der ersten Prinzipien des Wissens ist also im Grunde die Bejahung unsres eigenen Wesens.

Doch wenn die *Grundlage* der Wahrheit von dieser Art ist — Grundlage in zweiter Linie übrigens, denn der Ausgangspunkt des Ganzen ist die erkennbare Wirklichkeit als solche —, so bleibt bestehn, daß die Wahrheit selbst nur mit dem Urteil erscheint, und deshalb sind jene »Formungen« (In-formationen) der Sinne, die wir gern irrig nennen möchten — weil die von ihnen natürlicherweise hervorgerufenen Urteile nicht mit dem Sachverhalt der Wirklichkeit übereinstimmen —, doch keinesfalls in sich irrig; sie sind,

COLLEGE LIBRARY
CALIFORNIA

was sie sind: echte Spiegelung des Wirklichen – unter Voraussetzung der Umstände, unter denen sie entstehn. Wenn sie ein irriges Urteil hervorrufen, so liegt der Fehler in unsrer Hast, aber nicht in den Sinnen selbst. Unsre Aufgabe ist es, ihre Gegebenheiten der Kritik zu unterziehn: wenn zum Beispiel die empirische Beobachtung uns falschen Zusammenhängen, falschen Farben, falschen Maßen, falschen Beziehungen usw. gegenüberstellt, so ist es Sache des Urteils, diese Irrtümer mit Hilfe andrer Mittel als solche zu enthüllen. Es ist hier wiederum zu sagen, daß die Tätigkeit des Geistes, in der es Wahrheit und Irrtum gibt, eben kein Leiden, sondern wirklich eine *Tätigkeit* ist, und daß also ein rein aufnehmendes Vermögen – wie die Sinne oder auch der bloß durch die Sinne »informierte« Verstand – in keiner Weise für unsre Irrtümer verantwortlich gemacht werden kann.[1]

Wenn man diese Auffassung vertiefte, so würde man finden, daß sie weiter greift, als man glaubt. Man würde sie ohne Mühe in Beziehung setzen können zu wissenschaftlichen Theorien, welcher Art diese auch sein mögen, vorausgesetzt, daß diese sich ebensowenig heimlich auf das Gebiet der Metaphysik wagen, wie die thomistische Lehre vom Wissen, die im Bereich der Metaphysik liegt, sich nicht unberechtigterweise auf das Gebiet der Erfahrungswissenschaften begeben darf.

Endlich bereichert sich die Wahrheit, die im *Begriff* anhebt und im *Urteil* sich ausdrückt, noch dadurch, daß die Urteile mit Hilfe der *Schlußfolgerung* einander erzeugen können. Die Schlußfolgerung ist eine Entwicklung des Geistes. Isaak hat sie sehr seltsam bestimmt als den »Lauf einer Ursache zu ihrer Wirkung«. Sie verhält sich zur einfachen Erkenntnis wie

die Bewegung zur Ruhe; ebenso wie die Bewegung hat sie den Charakter eines Mittelgliedes. Die Bewegung kommt aus der Ruhe und strebt zur Ruhe; denn jede Bewegung kommt aus dem Unbewegten (erster Weg), und sie strebt zum Unbewegten, das heißt zum ruhigen Besitz dessen, was sie sucht. Ebenso geht die Schlußfolgerung von einer gewonnenen Wahrheit auf eine zu gewinnende Wahrheit zu, und von dieser aus kann man, wenn sie gewonnen ist, rückwärts gehn und aufsteigen zu dem, was sie begründet, dergestalt, daß die Prinzipien, der Anfangsbesitz des *Verstandes* in bezug auf die schlußfolgernde *Vernunft*, zugleich das erste und das letzte sind: das erste in der Ordnung des Entstehens, das letzte in der Ordnung der Auflösung; das erste, wenn es gilt, neue Wahrheiten zu finden, das letzte aber, wenn es gilt, diese neuen Wahrheiten zu prüfen und nach Gründen zu beurteilen.[1]

Die einzelnen Mittel, die der Geist anzuwenden hat, um in jedem Fall zu einem richtigen Urteil zu kommen, führt im einzelnen die Logik auf. Die Wissenschaft geht aus auf die Gewinnung von Urteilen. Die Logik ist die Wissenschaft der Wissenschaft *(scientiae scientia)* und zugleich selbst Wissenschaft. Die andern reihen sich je nach ihrem besondern Gesichtspunkt neben, über oder unter ihr ein.

In der Logik folgt Thomas im allgemeinen dem Aristoteles. Aus eigenem fügt er mehr Erklärungen als Bestimmungen hinzu. Wir brauchen also nicht weiter darauf einzugehn, weil es uns darum geht, den besondern Anteil des heiligen Thomas an der Ausarbeitung der Wissenschaft kennenzulernen.

SECHSTES BUCH

DAS WOLLEN UND DIE TÄTIGKEIT

Vom Begehrungsvermögen im allgemeinen

IN BEZUG AUF DEN WILLEN HABEN SICH immer zwei Standpunkte mehr oder weniger schroff gegenübergestanden; sie tun es auch in der Philosophie der Gegenwart. Der erste lehnt den Willen als eine besondere Wirklichkeit oder auch nur als einen ursprünglichen Gesichtspunkt ab; der zweite sieht dagegen im Willen den Ausgangspunkt alles bewußten Lebens, das er zuletzt nach all seinen Beziehungen auf den Willen zurückführen möchte.

Die Stellung des heiligen Thomas zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Standpunkten ist ebenso durch seine Seinslehre wie durch seine Erkenntnislehre festgelegt. »Aus jeder Form folgt eine natürliche Neigung; so verbreitet das Feuer die Wärme, so folgt das Lebewesen einem Entwicklungsplan und strebt danach, ein Gleiches hervorzubringen. Allein das mit Erkenntnis begabte Wesen verwirklicht die Form in einer höheren Weise als die der Erkenntnis entbehrenden Wesen. Bei diesen letzteren bestimmt die Form das eigene und natürliche Sein dessen, der sie besitzt; daraus folgt eine Neigung, die ein natürliches Begehren *(appetitus naturalis)* darstellt. Doch bei den mit Erkenntnis begabten Wesen ist das eigene und natürliche Sein durch die Form derart bestimmt, daß es zugleich empfänglich ist für die Form andrer Wesen. So bildet sich der Sinn durch das Sinnliche und der Geist durch das Geistige dergestalt, daß die mit Sinn und Geist begabte menschliche Seele in gewisser Weise alle Dinge ist: darin nähert sie sich dem Bilde Gottes, in dem — wie Dionysius sagt — alles vorausbesteht. Da also die

Formen in den mit Erkenntnis begabten Wesen in einer Weise bestehn, die höher ist als die der Naturformen, so muß die daraus hervorgehende Neigung in ihnen ebenfalls von einer Art sein, die höher ist als die rein natürliche Neigung. Diese höhere Neigung ist jenes Vermögen der Seele, das wir Begehrungsvermögen nennen, ein Vermögen, durch welches das Lebewesen nicht allein das begehrt, auf das es durch seine Naturform hingerichtet ist, sondern auch das, was es wahrnimmt.«[1]

Die Stärke dieser Auffassung liegt in der In-Beziehung-Setzung von Erkenntnis und Sein. Erkennen heißt sein. Erkennen heißt für ein Wesen, zu gleicher Zeit es selbst und ein Anderes sein. Es selbst ist ein Wesen von Natur; ein Anderes wird es dadurch, daß seine Lebenstätigkeit auf etwas Anderes reagiert. Wenn nun etwas nach dem Maße seines Seins strebt, wenn das Sein in sich strebend ist, so müssen wir zu den natürlichen Strebungen, die dem entsprechen, was wir von Natur sind, noch erworbene Strebungen hinzufügen, die auf das bezogen sind, was wir durch ein Anderes werden; unsre Naturform ist der uns einwohnende Beweger unsrer unbewußten Entwicklung – in welcher Richtung ist bereits gesagt; die durch die Erkenntnis in uns eingeführten *Formen zweiten Grades* aber werden in uns in gleicher Weise zu bewegenden Kräften. Wie die Tatsache, daß wir ein Anderes werden, in uns ein allgemeines Vermögen einer Formen-Empfänglichkeit voraussetzt, so setzt die Tatsache, daß wir auf Grund eines Anderen streben, in uns eine entsprechende Strebefähigkeit voraus. Wir nennen sie im allgemeinen *Begehrungsvermögen* und in dem besondern Fall, in dem es sich um ein geistiges Streben handelt, *Willen*.[2]

So enthüllt sich in seiner Fülle das metaphysische Wesen des Verlangens, wie es die thomistische Philosophie sieht. In der Erkenntnis werde ich ein Anderes, und dieses Andere in mir strebt nach seinem Sein, seiner Vollendung, seinem Gut; denn »jedes Sein ist in Hinsicht auf seine natürliche Form so angelegt, daß es nach ihr strebt, wenn sie nicht hat, und daß es in ihr ruht, wenn es sie besitzt. Es verhält sich damit genau so, wie mit jeder Vollkommenheit, die ein Naturgut ist«. Wenn also in der Erkenntnis die Form eines Andern meine Naturform wird, so muß diese Form in mir nach ihrer Vollendung, ihrem natürlichen Gut, ihrem Sein streben. Sie wird es finden in jener Entwicklung des Lebens, die durch das Verlangen geweckt wird, und die daran arbeitet, die durch die Erkenntnis nur eben angedeutete Synthese ständig zu bereichern und aufzufüllen. Es versteht sich von selbst, daß dieses Streben nach Vollendung, das für den Gegenstand natürlich und selbsttätig ist, in mir von einer besondern Art wird; es ist nicht so, als ob ich gewissermaßen »abdankte«, um statt meiner in mir die Welt der Dinge handeln zu lassen. Die Subjekt-Objekt-Synthese unterdrückt keins ihrer Glieder, und das Geheimnis der Erkenntnis muß also in dem Geheimnis des Wollens wiederkehren. Doch das bleibt bestehen, daß sich in der Analyse das geistige oder sinnliche Streben immer zurückführen läßt auf das natürliche Streben, das heißt auf die »Schwerkraft« des nach der Fülle seiner Form strebenden Seins. Die Unterscheidung von Subjekt und Objekt macht den Fall etwas verwickelter; sie ändert jedoch seine ersten Gegebenheiten nicht.

Wie dieser Fall sich verwickelt, müssen wir durch eine eingehende Untersuchung des Begehrungsvermögens in seinen verschiedenen Stadien darlegen.

Begehren heißt soviel, wie etwas fordern *(petere aliquid)*; es bedeutet: zu etwas hinstreben, weil man auf es hingeordnet ist *(quasi tendere in aliquid, ad ipsum ordinatum)*.[1] Diese Hinordnung und dieses Streben wurzeln in einer Beziehung der Angemessenheit, indem die Seinswesen, die schon in dem Sein eine gewisse Beziehung der Verbundenheit haben, noch darüber hinaus durch *besondere* »verwandtschaftliche« Beziehungen verbunden sind, die sie gegenseitig der Vervollkommnung fähig machen. Auf Grund der Harmonie, die das oberste Gesetz der Welt ist, ordnen diese Zweckverbindungen das eine dem andern zu. Hieraus haben wir ja die *Tätigkeit* im allgemeinen erklärt; wir müssen auch das Verlangen seinem allgemeinsten Sinn nach von hier aus verstehn; denn das Verlangen ist die treibende Kraft der Tätigkeit. Wenn etwas ohne dies Verlangen sich betätigte, so wäre es Objekt einer Gewalt, und die Natur, die zusammengesetzt wäre aus derart von außen bewegten Wesen, wäre nicht mehr die Natur.[2]

Doch es gibt unter diesem Gesichtspunkt tiefe Unterschiede zwischen den Wesen. Einzelne verlangen *unbewußt*, da sie zwar das Prinzip, nach dem sie streben, das heißt jene »verwandte« *Form*, von der die Rede war, in sich tragen, aber nichts besitzen, was ihnen selbst diese Verbundenheit innerlich vergegenwärtigt und sie zum Richter darüber macht. Der Regen strebt nach der Erde, und die Erde wartet auf ihn; allein weder der Regen noch die Erde hat in sich die eigentlich bewegende Kraft des natürlichen Verlangens, das sie treibt. Diese bewegende Kraft ist das Gute, und das Gute ist hier dem Träger der Tätigkeit ganz und gar äußerlich; es hat in ihm keinerlei innere Vergegenwärtigung, es sei denn jene Angemessenheit, aus der das Streben erwächst und

die eine reine Beziehung ist. Die *erkennenden* Wesen dagegen — ganz gleich, ob sie bloß die Sinnes- und Einbildungskraft besitzen oder darüber hinaus auch die Vernunft (beide Fälle sind freilich wohl zu unterscheiden) — tragen in sich selbst die Kraft des Verlangens, nämlich das wahrgenommene und erfaßte Gut, das heißt eine vergegenwärtigende und vorstellende Form des ihnen verwandten Gegenstandes, in der die Verbundenheit sich kundgibt.

Diese letztere Bedingung ist wohl zu beachten, und man muß sich darüber klar sein, daß, wenn auch die Verbundenheit aller Dinge im *Sein* der *letzte* Grund des Verlangens und die ideale Verbundenheit in der *Erkenntnis (secundum esse intentionale)* dessen *unmittelbare* Bedingung ist, doch weder das eine noch das andere dessen *nächste* und vollkommen entsprechende Erklärung ist. Denn im ersten Falle würde alles nach allem streben, und im zweiten Falle würde ein erkanntes Ding schon rein als solches begehrt werden. Das ist aber, wie die Erfahrung lehrt, offensichtlich nicht der Fall; den tiefern — im Wesen des Seins liegenden — Grund dafür haben wir soeben gesehn. Die Erkenntnis könnte das Subjekt nur in dem Fall *immer* zu dem Gegenstand hinziehn, wenn das Subjekt zugunsten des Objekts abdankte, und wenn die Erkenntnis, statt eine Synthese zu sein, eine Ablösung eines Seins durch ein andres wäre. Der Gegenstand, der zu meinem Ich geworden ist, strebt in mir; doch da er *durch mich* strebt, muß er auch *gemäß meiner Natur* streben, denn wenn er *sich*, wie wir gesagt haben, vollenden will, so darum, weil er *mich* vollenden will, der ich seine Form zu der meinigen gemacht habe. Wenn Verlangen und nicht im Gegenteil Flucht vorliegen soll — auch die Flucht ist übrigens eine Art des Verlangens —, muß

zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten eine mehr oder minder große Ähnlichkeit der Natur vorliegen, mit der Besonderheit, daß das, was in dem Einen ist, der Reichtum eines Andern werden kann, das es bis dahin nur dem Vermögen nach besaß. Man würde nicht verlangen, wenn man das, wonach man verlangt, nicht schon »dem Vermögen nach« besäße; man würde freilich noch weniger verlangen, wenn man es schon tatsächlich besäße: dann würde man in dem Besitz ruhn. Das Verlangen gründet also auf einem *Reichtum* und auf einer *Armut* zugleich: auf der *tatsächlichen Armut* und dem *möglichen Reichtum*. Das ist der tiefste Sinn des berühmten Satzes: »Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest.«[1]

Es ist indes zu bemerken, daß auch das Erkennen selbst, das auf seine Art ein Gut, ein Reichtum an Sein, eine Teilnahme an der Form eines Andern und das Ergebnis einer angleichenden Synthese ist, in dieser Hinsicht den Charakter des Begehrenswerten hat. Die Erkenntnis als solche ist eine *Bedingung* des Strebens; allein insofern sie ein Gut ist, ist sie ein *Gegenstand* des Strebens, und kein geistiger oder sinnlicher Akt würde entstehn, wenn die durch ihn eingeführte Form nicht eine Antwort auf einen Ruf der Seele darstellt. Wir haben sehr genau unterschieden zwischen der *Naturform* eines jeden Dinges und jener Form zweiten Grades, die wir *intentionale Form* nennen.[2] Zwischen beiden ist ein so grundsätzlicher Unterschied, daß eine intentionale Angleichung die Erkenntnis ausmacht, während eine reale Angleichung die Erkenntnis gerade verhindert; darauf beruht die Notwendigkeit, das erkennende Vermögen von den Bestimmtheiten seines Gegenstandes abzulösen, und ebenso die Unfähigkeit zur Erkenntnis

bei jenen Wesen, die nur diese Art von Bestimmtheit aufzunehmen vermögen.[1] Doch wie relativ und teilhaft auch die durch die Erkenntnis verwirklichte Synthese sein mag, sie ist eine; sie wird (mit allem Andern) umfangen von dem allgemeinen Charakter des Guten, das identisch mit dem Sein ist; unter diesem Gesichtspunkt ist es also ganz richtig zu sagen, das Wahre sei in dem Guten enthalten oder (besser gesagt) der Gegenstand der Erkenntnis sei enthalten in dem Gegenstand des Strebens, wenn auch unter einem andern Gesichtspunkt umgekehrt das Gute in dem Wahren und der Gegenstand des Strebens in dem der Erkenntnis enthalten ist. Das *Gute* ist das erste unter dem Gesichtspunkt *der Zielstrebigkeit*, und infolgedessen unter dem Gesichtspunkt *des Tuns (quantum ad exercitium);* denn was bewegt, ist das Tätige, und das Tätige handelt in Hinsicht auf ein Ziel, das ein Gut darstellt: es ist also in diesem Fall das Gute, das den Vorrang hat; unter dem Gesichtspunkt der Tätigkeit oder der Untätigkeit der Seele erklärt das Streben die Erkenntnis, und nicht die Erkenntnis als solche das Streben.[2]

Unter dem Gesichtspunkt *der Wesenheit* dagegen, die den Akt *artlich bestimmt (quantum ad specificationem)*, ist das *Wahre* das erste; man begehrt nur, was man erkannt hat. »Jede große Liebe ist die Tochter einer großen Erkenntnis« — *(ignoti nulla cupido)*. Die Form bewegt nicht aus sich selbst; aber sie bestimmt die Bewegung, und da es keine allgemeine, unbestimmte Bewegung gibt, ist also in dieser Hinsicht die Erkenntnis das erste.

Dieser Dualismus, der in der Natur ein verwickeltes Wechselspiel darbietet, löst sich auf in Gott, in dem jener Rückgang bis ins Unendliche *(processus in infinitum)*, der sich daraus ergibt, daß das Streben die

Erkenntnis und die Erkenntnis das Streben voraussetzt, aufgehoben ist.

Was ohne vorherige Erkenntnis will, das erkennt durch Gott; es ist ein Licht, das kein Licht hat. Und was ohne vorheriges Wollen erkennt, das will durch Den, der ihm den ersten Akt des Erkenntnisvermögens verleiht.[1]

Aus der Tatsache, daß das den erkennenden Wesen eigene Begehrungsvermögen — so wie jedes Begehrungsvermögen — sich durch den strebenden Charakter der Formen erklärt, ferner daraus, daß die Form, die das Prinzip der Erkenntnis und dadurch des Wollens ist, eine erfaßte und nicht eine dem tätigen Prinzip natürliche Form ist, ergibt sich als grundlegende Folgerung, daß die blinden Strebungen der Natur sich direkt auf das Gute an sich beziehn, daß aber das erkennende Begehrungsvermögen sich auf das erfaßte Gut richtet, insofern es erfaßt ist, dergestalt, daß das, was als ein Gut vorgestellt wird — auch wenn es in Wirklichkeit keins wäre —, doch eine bewegende Kraft entfalten wird. Daher sagt auch Aristoteles, daß das, was in der Form des Zweckes bewegt, das Gute ist oder etwas, was als gut erscheint.[2] Die moralischen oder psychologischen Folgen dieses Prinzips sind unübersehbar.

Des weitern folgt, daß der Wille sich auf das gedachte wie auf das wirkliche Sein richten kann, auf die Verneinung wie auf die Bejahung, auf die Zukunft wie auf die Gegenwart, auf das Nichts wie auf das Sein; all dies kann ja in der Wahrnehmung den Charakter des Guten annehmen und darum bewegende Kraft werden.[3] Ein natürliches Streben dagegen kann nie auf die Zukunft als solche, nie auf das gedachte Sein, nie auf das Nichts gehn, weil es dann keine Form hätte, die es erklärt. Die natürliche

Form, auf Grund deren das Sein strebt, ist ihm gegeben von seiner natürlichen Umwelt; man muß daher in dieser Umwelt finden, was sie selbst enthält. Das ist der Sinn des metaphysischen Prinzips: das natürliche Streben kann nicht umsonst sein *(desiderium naturae non potest esse inane)*, ein Prinzip, das uns seinen tiefsten Sinn enthüllt, wenn wir daran denken, daß die natürliche Umwelt Gott einschließt. Das vernünftige oder sinnliche Streben dagegen findet seine unmittelbare Erklärung in der Erkenntnis, das heißt in dem, was »erscheint«, insofern es erscheint, und da hier Raum für den Irrtum ist, rückt die Sicherheit der Natur in die Ferne. Wenn man darum von einem Verlangen auf eine Realität schließen will, so muß man über die Erfassung hinaus hinabsteigen zu dem natürlichen Streben.

—

Die Arten des Begehrungsvermögens

Da der heilige Thomas das Erkenntnisvermögen in Sinnlichkeit und Verstand unterschieden hat, muß er dementsprechend auch das Begehrungsvermögen in ein *sinnliches* und ein *geistiges* Begehrungsvermögen unterscheiden. »Das Begehrungsvermögen ist ein passives („leidendes") Vermögen, zu dessen Natur es gehört, daß es durch das wahrgenommene Gut bewegt wird. Deshalb hat Aristoteles gesagt, das wahrgenommene Gut sei ein unbewegter Beweger, das Begehrungsvermögen dagegen sei ein bewegter Beweger.[1] Nun unterscheidet sich das Leidende und das Bewegte als solches so wie das Tätige und das Bewegende; denn das Bewegende muß im Verhältnis zum Bewegten, und das Tätige im Verhältnis zum Leidenden stehn, und überdies

gewinnt das leidende Vermögen seinen Charakter gerade aus seiner Beziehung zu einem Tätigen. Wenn also der durch den Geist wahrgenommene Gegenstand als solcher zu einer andern Ordnung gehört als der durch den Sinn wahrgenommene, so folgt daraus, daß das geistige Begehrungsvermögen ein anderes ist als das sinnliche Begehrungsvermögen.«[1]

Diese Bemerkung wird noch klarer, wenn wir den Vergleich des blinden Begehrungsvermögens mit dem erkennenden in seiner doppelten Form noch einmal aufnehmen.

»In jedem begehrten Gegenstand kann man zwei Dinge betrachten: das *Ding* selbst, *das* begehrt wird, und den *Grund*, *weshalb* es begehrt wird, das heißt die Lust, der Nutzen usw. Nun strebt das natürliche Begehrungsvermögen nach dem begehrten Gegenstand, ohne daß in ihm etwas der Begehrbarkeit dieses Gegenstandes entspräche; denn das natürliche Begehrungsvermögen ist nichts anderes als eine passive Neigung, eine Hinordnung auf das, was ihm angemessen ist; so ist es beim Fallen des Steines. Da nun jedes Naturding in seinem Sein bestimmt ist, so ist auch seine Neigung zu diesem Gegenstand bestimmt, und es braucht daher nicht die Erkenntnis, die ihm die Begehrbarkeit innerlich vorstellt, um das Begehrenswerte von dem Nicht-Begehrenswerten zu unterscheiden. Das tut der »große Lehrer der Natur«, der jedem Wesen sein eigenes, ihm angemessenes Streben verliehn hat. Das höhere Begehrungsvermögen dagegen, der Wille, strebt direkt auf den *Grund der Begehrbarkeit in seiner Absolutheit* hin, so wenn der Wille zuerst und vor allem das Gute will, oder auch noch den Nutzen, oder irgend etwas Ähnliches, während er dieses *besondere* Ding mit einem abgeleiteten Willen — in zweiter Linie — will, insofern es an

dem Charakter des Guten teilhat. Der Grund dafür liegt darin, daß die vernünftige Natur eine so große Empfänglichkeit besitzt, daß ihr die Hinwendung zu einem bestimmten Gegenstand nicht genügt: sie braucht ihrer mehrere und mannigfaltige; darum ist sie von Natur aus auf etwas Allgemeines hin gerichtet, das sich in mehreren einzelnen Dingen verwirklicht, und auf Grund der Erfassung dieses allgemeinen Gegenstandes strebt sie zu den einzelnen Gegenständen hin, an denen sie dessen Erkennungszeichen findet. Das niedere oder sinnliche Begehrungsvermögen strebt nach dem begehrenswerten Gegenstand, insofern sich in ihm das findet, was den Grund der Begehrbarkeit ausmacht, ohne daß jedoch dieser Grund selbst ihm erscheint. Das niedere Begehrungsvermögen strebt weder nach der Güte, noch nach dem Nutzen, noch nach der Lust *an sich*, sondern nach *diesem* nützlichen oder angenehmen Gegenstand. Insofern steht das *sinnliche* Begehrungsvermögen unter dem *vernünftigen;* insofern es jedoch nicht nach diesem oder jenem Ding allein strebt, sondern nach *allem*, was nützlich oder angenehm ist, steht es über dem *natürlichen* Streben; aus diesem Grunde aber bedarf es auch der Erkenntnis, durch die es das Angenehme von dem Unangenehmen zu unterscheiden vermag.«[1]

Diese Erklärungen, die von der Stufenleiter der Seinswesen ausgehn, kommen bei Thomas öfter wieder; sie erklären vollkommen die vorliegende Frage. Die Unterscheidung zwischen *dem begehrten Ding*, *dem Begehrenswerten im konkreten Zustand und dem abstrakten Grund des Begehrenswerten* muß man festhalten; besser kann man in drei Worten nicht die Seinslehre über das Streben zusammenfassen. Übrigens muß der Mensch alle drei Glieder dieser Unter-

scheidung in sich vereinigen, denn er ist zugleich Naturbegebenheit, sinnlich empfindendes Wesen und vernünftiges Geschöpf. Seine vegetativen Tätigkeiten sowie die elementaren Eigentümlichkeiten, die diesen dienen, offenbaren die Gesetze des Naturstrebens; seine animalischen Tätigkeiten bedienen sich des sinnlichen Begehrungsvermögens, sein höheres Leben aber wird beherrscht durch das vernünftige Begehrungsvermögen.[1] Niemals läßt Thomas sich auf jenen voluntaristischen Monismus ein, der jede Grenze zwischen dem unbewußten Naturstreben, dem sinnlichen Begehren und dem vernünftigen Willen aufheben möchte. Wenn sie auch vereinigt sind in dem Begriff des strebenden Seins, dessen verschiedenartige Äußerungen sie sind, so sind sie darum doch nicht aufeinander zurückführbar. Hier muß man, wie überall, an dem rein analogen Charakter der grundlegenden Arten von Teilnahme am Sein festhalten *(ens dicitur multipliciter)*.

In bezug auf das sinnliche und vernünftige Begehrungsvermögen, auf die Thomas allein Nachdruck legt, erhebt sich die Frage, ob sie sich unterteilen lassen oder ihre Einheit bewahren, sei es beide, sei es wenigstens das eine von ihnen. Hierüber wird die folgende Erörterung Licht verbreiten.

Wir wissen, daß »der Akt der Begehrungsvermögen den der Wahrnehmungsvermögen voraussetzt, daß darum die Unterscheidung dieser für die Unterscheidung jener maßgebend sein muß. Nun finden wir bei den Wahrnehmungsvermögen, daß das höhere Vermögen gegenüber den gleichen Gegenständen eins und unteilbar bleibt, daß aber die niederen Vermögen sich teilen. Es ist dasselbe geistige Vermögen, das sich auf alle sinnlichen Dinge richtet (das heißt, insoweit diese das geistige Vermögen angehn, näm-

lich in Hinsicht auf ihre Natur), während sich das sinnliche Vermögen ihnen gegenüber teilt... Genau so verhält es sich mit dem Begehrungsvermögen; der Grund ist in beiden Fällen der gleiche: das höhere Vermögen hat einen allgemeinen Gegenstand, die niederen Vermögen dagegen haben besondere Gegenstände. Viele Dinge sind nun in Hinsicht auf das Besondere *wesentlich*, während sie in Hinsicht auf das Allgemeine *zufällig* sind, und da nun ein zufälliger Unterschied die Art nicht ändert, während ein wesentlicher sie ändert, so ergibt sich, daß gegenüber den gleichen materiellen Wirklichkeiten die Kräfte der niederen Ordnung vielfach sind, während die Kraft einer höheren Ordnung nur eine ist.«[1] So gibt es also nur einen Willen, weil der Wille zum Gegenstand das Gute im Allgemeinen hat, während es in dem Tier oder in dem nach seiner animalischen Natur betrachteten Menschen sinnliche Begehrungsvermögen verschiedener Art gibt. Sprechen wir zunächst über die letzteren.

—

Das sinnliche Begehrungsvermögen

Die Leidenschaften

Das sinnliche Begehrungsvermögen muß — im Verhältnis — wie die angeborenen Strebungen der Naturdinge gedacht werden; denn die Anlagen, welche in uns durch die sinnliche Erkenntnis geschaffen werden, haben dort dieselbe Bedeutung wie das, was man in der Außenwelt körperliche Qualitäten nennt.[2] Diese haben ein doppeltes Ziel: das Passende zu erwerben und das Schädliche fernzuhalten. Ebenso strebt das sinnliche Begehrungsvermögen danach, das zu erlangen, was ihm entspricht, und das zu überwinden, was ihm widerspricht.

Das sind zwei verschiedene Strebungen, die nicht durch ein gleiches unmittelbares Prinzip erklärt werden können, da nämlich die erste eigentlich *passiv (quasi per modum receptionis)*, die zweite eigentlich *aktiv* ist. Überdies ist die Anstrengung oft das Gegenteil des Genusses, und sie entfernt von ihm. Ein Tier, das sinnliches Behagen empfand, läßt die Lust um des Kampfes willen, und es läßt sich auch durch das Leiden nicht davon abhalten. Es gibt also in dem sinnlichen Begehrungsvermögen ein Streben, das durch die Begierde nach Genuß für sich allein nicht erklärt wird, wenn diese auch Ausgangs- und Endpunkt dieses Strebens darstellt. Tatsächlich entschließt sich das Tier ja unter dem Eindruck eines seiner Lust hingegebenen Tieres zum Kampf, und der Sieg oder die Niederlage lösen sich in ähnliche Eindrücke auf. Man sagt, daß es hier zwei Vermögen gibt, von denen das eine das andere benutzt und vollendet; das erste ist das *konkupiszible*, das zweite – sein Schildknappe – ist das *iraszible*. Jenes ist, wie man sieht, von größerer grundsätzlicher Bedeutung, dieses aber von größerem Adel; es entspricht dem, was wir bei den erkennenden Vermögen die sinnliche Urteilskraft genannt haben. Es steht der Vernunft näher, von der es eine Art Teilnahme oder Spiegelung ist. Daß das Tier ersehnt, was ihm angenehm ist, das gehört direkt zu seiner sinnlichen Natur; daß es aber das Angenehme im Stich läßt um des Unangenehmen willen, wenn auch in der Absicht, es in höherem Grad wiederzufinden, das ist eine Art von Vernunft. Daher halten wir auch beim Menschen die Maßlosigkeit im Zorn für weniger schändlich als die Maßlosigkeit im Genuß. Die erstere erniedrigt eine Regel, die zweite dagegen handelt überhaupt ohne Regel.[1]

Die verschiedenen Bewegungen des sinnlichen Ver-

mögens nennen wir *Leidenschaften*. Diejenigen, welche auf das *Konkupiszible* bezogen sind, sind erstens die *Liebe* oder die Neigung zu dem wahrgenommenen Gut — als Gut genommen, ohne weitere Besonderheit —, und der *Haß* als das Gegenteil der Liebe; zweitens das *Verlangen* oder die Neigung zu dem abwesenden, aber erwarteten Gut und die *Furcht* als dessen Gegenteil; drittens die *Freude* oder die Ruhe in dem erlangten oder als erlangt angesehenen Gut, und die *Traurigkeit* oder die Niedergedrücktheit unter dem Einfluß des gegenteiligen Übels. In bezug auf das Iraszible bezeichnen vier Leidenschaften die verschiedenen Bewegungen der Seele: erstens die *Hoffnung*, das heißt das Streben nach einem abwesenden, und zwar schwer, aber nicht unmöglich zu erreichenden Gut; zweitens die *Verzweiflung*, die auf das Unmögliche bezogen ist; drittens die *Kühnheit*, die durch ein drohendes, aber nicht unüberwindliches Übel hervorgerufen wird; viertens endlich der *Zorn*, das heißt die heftige Neigung, ein Übel durch die Schädigung desjenigen zu rächen, der es verursacht hat.

Diese Leidenschaften hat Thomas mit großer Aufmerksamkeit studiert und sehr tief erörtert. Die Abhandlung über die *Leidenschaften* in der *Summa theologica*[1] ist für jene, die sich ernstlich damit beschäftigen, eine unerschöpfliche Fundgrube; die Abhandlung über die *Tugenden*[2] nimmt die Begriffe noch einmal auf und wendet sie mit einem viel zuwenig beachteten psychologischen und moralischen Sinn an. Alle unsere inneren Bewegungen in ihrem Ursprung, ihren Wirkungen und Rückwirkungen werden hier aufgedeckt und in Beziehung gesetzt. Thomas macht sich dabei die Klugheit des Aristoteles und die tiefen Gedanken der Kirchenväter dienst-

bar; aber er geht weit über den ersteren hinaus, und auch die Kirchenväter übertrifft er durch die Kraft einer Zusammenordnung, die keiner von ihnen in dem gleichen Grade besessen hat. Wir können hier nur auf diese Abschnitte hinweisen. Wer sie gründlich studiert, wird sicherlich vieles lernen und vielleicht auch – wenn er sieht, wie hier die abstrakten Gedanken des Thomas auf einen konkreten Fall angewandt werden – sich befreunden mit den hohen Abstraktionen der thomistischen Philosophie.

Es versteht sich übrigens von selbst, daß die Einteilung in das Iraszible und Konkupiszible als allgemeiner Rahmen für uns nicht mehr von Bedeutung ist; es ist eine jener *vorläufigen*, wenn auch nicht willkürlichen Einteilungen, die der Wissenschaft das Feld für genauere Bestimmungen freilassen.

Der Wille – Das notwendige Wollen

DEN WILLEN SELBST HAT THOMAS MIT einer besondern Sorgfalt, die sich aus seinem moralphilosophischen und moraltheologischen Interesse genügend geklärt, erörtert. Schon Aristoteles hatte das Wesentliche gesagt, aber in allzu gedrängter Kürze. Hier geht der Schüler weit über seinen Lehrer hinaus. Der erste Satz, den er aufstellt, bezieht sich auf das, was man den »Angelpunkt« des Willens nennen könnte, das heißt auf das *Unbewegte*, das dem Bewegten zugrunde liegt.

Denn wenn der Wille Wille ist, das heißt *diese bestimmte Natur*, so ist er zunächst überhaupt eine *Natur*, wie das Auge, bevor es Auge ist, ein Teil des Körpers ist. Als Natur muß der Wille seine *Bestimmtheit* haben wie jede andere Natur. Die Bestimmtheit einer wesenhaft strebenden Natur muß aber eine *Bestimmtheit des Strebens* sein. Der Wille ist ein Begehrungsvermögen: er muß also ein grundlegendes, natürliches und *notwendiges Streben* besitzen; die Freiheit wird sich – *wenn* sie existiert – in diese Notwendigkeit einfügen müssen, ohne sie selbst aufzuheben.

Nach dieser Seite hin tritt das geistige Geschöpf *in eine Reihe* mit allen andern Wesen. Alles, was ist, ist in seinem innersten Grund bestimmt; jede Veränderung ruht auf einer Wesenheit.[1] Da der Wille überdies ein geistiges Begehrungsvermögen ist – dadurch, daß er aus einer durch den Geist erfaßten Form folgt, wie die Eigentümlichkeiten des Körpers aus einer Naturform folgen –, müssen wir schließen, daß das dem Willen zuzuschreibende grundlegende Streben von derselben Art und Reichweite ist wie

der allgemeine Gegenstand des geistigen Erkennens. Dieser aber ist das Wahre, das heißt das Sein in Hinsicht auf seine geistige Erkennbarkeit; der Gegenstand des Wollens wird also das Gute sein, das heißt das Sein in Hinsicht auf seine Begehrbarkeit.[1] Das Gute im allgemeinen *(bonum in universali)* ist also der eigentliche Gegenstand des Willens, insofern er *Natur* ist. Diesem vermag er sich nicht zu entziehn, und wie jede Tätigkeit im Grunde nur eine Äußerung der Natur ist, so läßt sich auch in jeder Willenstätigkeit dieses Merkmal des Guten und sein Einfluß erkennen. Keiner, der nach etwas strebt, geht auf das Böse aus *(nullus intendens ad malum operatur)*, sagt Thomas häufig mit Pseudo-Dionysius. Das Böse wollen heißt in Wahrheit: *nicht* wollen, denn das Wollen ist seiner Wesensbestimmung nach das Streben nach dem Guten, weil es die Äußerung des Begehrens eines in Natur verwirklichten Gutes ist. Man könnte sagen: der Wille will nicht das Gute, weil er *will*, sondern er will es, weil er *ist;* das Wollen des Guten ist für ihn Sein.[2]

Auf der andern Seite muß sich das allgemeine Gut, wenn es auch als solches den Gegenstand des Willens darstellt, doch, sobald es für ihn zum eigentlich bewegenden Gegenstand werden soll, irgendwie »verkörpern«. In sich selbst ist das Gute nicht begehrenswerter *Gegenstand*, sondern *Grund* des Begehrens *(ratio appetendi)*. Es erhebt sich also die Frage, ob es unter den Gegenständen, in denen sich der Begriff des Guten verkörpert, irgendwelche gibt, denen gegenüber der Wille sich *rein als Natur* verhält, indem er hier nicht im Sinne des Wählens zu wollen, sondern einfach er selbst zu sein hat.

Einem Gegenstand gegenüber nimmt der Wille jedenfalls diese Haltung ein, und der Beweis dafür ist

nicht schwer zu führen. Die Gegenstände, die wir erstreben oder — was auf dasselbe hinauskommt — die Ziele, die wir verfolgen, stufen sich ab und verketten sich, wie die Sätze eines Kettenschlusses. Wir wollen ein Ding wegen eines andern, und dieses wegen eines dritten usw. Der Grund dieser Verkettung folgt aus der Natur des Wollens. Da dieses nichts anderes als die »Schwerkraft der geistigen Form« ist, so folgt es natürlich auch deren Entwicklungen und Wandlungen. Wir nehmen eine Schlußfolgerung an auf Grund unsrer Annahme der Vordersätze; so verfolgen wir ein Ziel auf Grund unsrer Anhänglichkeit an ein höheres Ziel, das gegenüber dem ersteren die Rolle eines Vordersatzes spielt. Ich will hinausgehn, um Luft zu schöpfen; Luft schöpfen, um mich zu erholen; mich erholen, um zu arbeiten; arbeiten, um mich zu unterrichten; mich unterrichten, um etwas zu erreichen, oder aus Liebe zur Wissenschaft, oder aus irgendeinem andern Grund. Unsre Beweggründe bilden einen Baum mit vielen Zweigen; aber es ist kein Ast daran, der sich nicht auf einen andern stützte, abgesehen vom Stamm selbst. Die Ausdrücke für oder wegen, die wir anwenden, kennzeichnen einen Ursachenzusammenhang; das Ziel ist eine Ursache, und die erste aller Ursachen überhaupt, da es das *Ziel* ist, was das *Tätige* bewegt und mit seiner Hilfe den *Stoff* durch die Einprägung der Form umwandelt.

Hier kommt der Satz wieder, daß man nicht ins Unendliche zurückschreiten kann. Es muß ein *letztes* Ziel geben, das heißt ein Ding, das wir um seiner selbst willen wollen, und das uns dann bestimmt, alle andern Dinge zu wollen. Wer dieses erste Glied des Bedingungszusammenhangs, das alle andern bestimmt, unterdrücken wollte, der würde alles zur

Unbestimmtheit verurteilen, das heißt zum Nichts verdammen, weil ihm der hinreichende Grund fehlte. Daher hat Aristoteles gesagt, daß diejenigen, die hier das Unendliche einführen wollen, »nicht sehn, daß sie die Natur des Guten zerstören«.[1]

Übrigens erkennen sowohl die philosophische Tradition als der gemeine Menschenverstand diese Tatsache an, indem sie von dem *höchsten Gut* oder der *Seligkeit* sprechen.[2] Darum muß man sagen, daß die Seligkeit von Natur und mit Notwendigkeit gewollt ist, da sie erstes Prinzip ist, und da das erste Prinzip der Zuschreibungen und Angemessenheiten für jedes Ding mit seiner Substanz zusammenfällt.[3] Wenn also irgendein Wesen in unsern Augen alle Eigenschaften der Seligkeit in sich vereinigte, so würde der Wille sich zu ihm von Natur aus hingezogen fühlen, so wie der Stein zur Mitte der Erdkugel. So verhielte es sich mit Gott, wenn wir ihn unmittelbar schauten. Ihm gegenüber wäre der Wille nicht mehr *Wille*, das heißt Prinzip der Wahl, sondern *Natur:* er wäre auf diesen Gegenstand hingerichtet in einem Akt, der vor und über jeder Wahl liegt.[4]

Endlich muß man sich, wenn wir vom Willen sprechen, daran erinnern, daß wir nicht von einem *Wesen*, sondern von einem *Vermögen* sprechen, und zwar von einem Vermögen, das nicht Selbstzweck ist, sondern für den Menschen da ist. Der volle und ganze Mensch, der Mensch mit all seinen Betätigungen, für die jene »Wille« genannte Tätigkeit gewissermaßen die Haupttriebfeder ist: dieser Mensch ist das Objekt, das die Natur im Auge hat. Daraus folgt, daß der Mensch von Natur aus nicht allein die Ziele des als Teilkraft betrachteten Willens, sondern auch die der übrigen Kräfte: die Erkenntnis der Wahrheit,

das Leben, die Gesundheit usw. will, alles Dinge, die unsere Natur verganzheitlichen. Es ist nur zu bemerken, daß diese letztere Art von Objekten, wenn sie auch dem Willen notwendigerweise eingegeben werden, so doch nicht mit Notwendigkeit von ihm umfaßt werden; denn durch »Zufall« kann auch ihr Gegenteil den Charakter der Seligkeit annehmen, sei es wirklich, sei es irrtümlich.

Zum ersten Fall gehören die Selbstmörder, zum zweiten etwa der Soldat, der sich verstümmelt, oder das Kind, das, um einer Strafe zu entgehn, vorzieht zu tun, als wisse es nichts. Die Dinge liegen dann so wie bei den Kräften der Natur, denen in gewisser Weise immer ihre Arbeit gelingt, da sie nach dem Gesetz ihrer Substanz unfehlbar wirken und rückwirken, die aber doch nicht immer ihr unmittelbares Ziel verwirklichen, und zwar auf Grund des ihnen auflauernden Zufalls.[1]

In dem Artikel der *Summa*, dem diese Lehre entnommen ist, führt Thomas einen Begriff ein, der zwischen den auf das notwendige Wollen bezogenen Bestimmungen und der Frage des freien Willens eine Brücke bildet. Er macht sich selbst den Einwurf,[2] der Wille müsse, wenn er Natur ist, in *einer* Richtung *(ad unum)* bestimmt sein, und das schließe jeden Gedanken an eine Freiheit des Willens aus.

Man muß hier die geniale Art und Weise bewundern, in der Thomas diesen selbstgemachten Einwurf löst, der später Kant und viele andere beschäftigt hat, die die Idee des Willens als eines Begehrens ablehnen mit der Begründung, daß jedes Begehren notwendig sei. Die Antwort des Thomas ist diese: Der Wille ist in der Tat *ad unum* bestimmt, aber nach seiner Ordnung; denn die in Frage stehende Natureigentümlichkeit besondert sich je nach der Art der Natur. Nun gibt

es einzelne, artliche und gattungsmäßige Naturen. Die Natur der Tiere überhaupt ist nicht so streng bestimmt wie die Natur der Hunde, und diese hinwiederum nicht so streng wie die einzelne Natur *dieses* Hundes. Nun ist der Wille als unstoffliches Vermögen den Einzelwesen, Arten und Gattungen, die die Gegenstände unsrer Erfahrung »umrahmen«, transzendent. Er steht auf der Stufe der höchsten »Gattung«, des Seins, dergestalt, daß das Eine, das ihm als bestimmenden Gegenstand entspricht, das Sein in Hinsicht auf seine Begehrbarkeit, das heißt: das Gute ist, wie der geistigen Erkenntnis aus demselben Grund das Sein in Hinsicht auf seine Erkennbarkeit, das heißt: das Wahre, entspricht. Aus diesem Grunde haben wir gesagt, der Geist sei auf gewisse Weise alles, und aus demselben Grund müssen wir auch sagen: der Wille umfängt in dem Grund seines Strebens *alles*. Daher kommt die Unersättlichkeit des menschlichen Verlangens; hier liegen die Wurzeln unsrer Schicksale, hier auch die Unbestimmtheit des Wollens gegenüber jedem Gegenstand, der nicht dem Sein gleichkommt, anders gesagt: die Freiheit. Von hier aus kann man hoffen, über das schwierige Problem einiges Licht zu werfen.

Der freie Wille

DASS DER MENSCH IN DER TAT FREI IST, BEzweifelt Thomas als Philosoph sowenig, daß er die Lösungen des Determinismus außerhalb der Philosophie *(inter extraneas philosophiae opiniones)* verweist. Sie zerstören nach seiner Meinung tatsächlich die Prinzipien der Moralphilosophie, ebenso wie diejenigen, die behaupten, es gäbe keine Bewegung, die Prinzipien der Naturphilosophie zerstören. Das sind ganz unphilosophische Standpunkte *(positiones extraneae)*, die sich nur auf zwei Quellen zurückführen lassen: entweder auf eine sehr unangebrachte Kühnheit *(protervia)* oder auf den Eindruck von Trugschlüssen, die man nicht hat auflösen können.[1]

Bisweilen hat es den Anschein, als ob für Thomas die unmittelbare Innenschau genüge, um den freien Willen zu beweisen; allein Äußerungen in diesem Sinne finden sich selten und sind sehr kurz. Sie bedeuten nicht: die Freiheit des Willens ist unmittelbar einleuchtend, sondern: die Freiheit des Willens ist in einleuchtende Tatsachen eingeschlossen. Auch Aristoteles hatte, um die Freiheit des Willens zu beweisen, nicht auf das angeblich unmittelbar einleuchtende Ich zurückgegriffen, sondern zu ihren Gunsten das individuelle und soziale Gefühl der Verantwortlichkeit und die allgemeine Tatsache des Lobes und des Tadels herangezogen. Hierzu fügt Thomas noch den Glauben. Das, was er einen einleuchtenden Grund *(evidens ratio)* nennt, ist eine auf seiner allgemeinen Lehre beruhende Zusammenfassung der Gesichtspunkte. Wenn man die Grundlagen der Lehre annimmt, fehlt es nicht mehr an Gründen für den

freien Willen. Aber man sieht eben, daß es sich hier nicht mehr um »Einsicht« handelt. Sicher ist, daß die Freiheit des Willens die Grundlage des ganzen moralischen Lebens und das Postulat jeder Handlung ist, die menschlich sein und als menschlich angesehn werden will, dergestalt, daß die logische Bemühung gegen die Leugner des freien Willens darin besteht, sie zu sich selbst zurückzurufen und ihnen den tatsächlichen Charakter ihrer eigenen Akte klarzumachen. Die stillschweigende Anerkennung des lebendigen Menschen hat mehr Gewicht als die scheinbar so tiefsinnigen Gedanken der Sophisten.[1]

Wir wollen in den folgenden Ausführungen versuchen, dieses geheimnisvolle Vermögen der Seele nach der Lehre des heiligen Thomas zu erklären, zu verteidigen und in das Gefüge der Ideen einzugliedern.[2]

—

Die Quellen des freien Willens

Frei nennen wir, was die Ursache seiner selbst ist. Wenn nun etwas, insoweit es ein tätiges Wesen ist, Ursache seiner selbst sein soll, so muß es zunächst in sich das Prinzip seiner Bewegung oder seiner Tätigkeit tragen; nicht frei sind also jene Wesen, die der Gewalt unterliegen, denn das Vergewaltigte hat als solches sein Prinzip außerhalb, ohne daß das Bewegte selbst etwas dazu beiträgt.

Doch auch unter den bewegten Wesen, die in sich selbst das Prinzip ihrer Bewegung haben, gibt es noch tiefgehende Unterschiede. Das innere Prinzip der Bewegung oder der Tätigkeit ist die Form, durch die ein Ding verwirklicht ist. Ein Ding handelt, insofern es verwirklicht ist. Wenn demnach die Form — als Prinzip der Tätigkeit — nicht durch das Tätige selbst gesetzt ist, steht die durch das Tätige ausge-

übte Tätigkeit nicht in seiner Macht; dagegen ist es Herr seiner Tätigkeit, wenn sie aus ihm selbst kommt.

Nun sind die Naturformen — als Prinzipien der Naturtätigkeit — voll und ganz *empfangen;* sie gehören in keiner Weise ihrem Träger an. Also gehört auch die Tätigkeit hier dem Tätigen nicht an. Die Naturkräfte bewegen sich selbst, aber nicht durch sich selbst *(moventur seipsis, non a seipsis).* Die Fähigkeit eines Dinges, sich durch sich selbst zu bewegen, beweist also nicht die Existenz eines Vermögens zur wirklichen *Selbstbewegung*. Ein solches Vermögen schließt, wie wir wissen, eine gewisse »Organisation« ein,[1] und das anorganische Sein, das ihrer entbehrt, macht daher jene Zweiheit nicht möglich, die das miteinander verbundene Tun und Leiden darstellt. Derartige Wesen sind nicht Ursache dessen, was sie tun. Sie sind zum Handeln oder Sich-bewegen gezwungen rein durch ihre Seinsform, die sie *empfangen* haben. Bei ihnen ist also keine Spur von freiem Willen vorhanden.

Allein auch wenn ein Wesen diese Selbstbewegung besitzt, besitzt es darum doch noch nicht den freien Willen, das heißt die freie Willensentscheidung. Auch das Tier hat in gewisser Weise die Freiheit seiner Tätigkeit; es hat aber nicht die Freiheit seiner Willensentscheidung, das heißt seines Urteils.[2] *Entscheiden* heißt ja *ur-teilen*. Wenn eine aus uns hervorgehende Tätigkeit ganz uns gehören soll, so muß sie aus einer *Wahl* hervorgehn, die ein Werturteil voraussetzt. In dieser Weise zu urteilen vermögen aber nur Wesen, die sich das Gute zu vergegenwärtigen vermögen. Zu urteilen und frei zu entscheiden vermögen nur Wesen, die gegenüber dieser Vergegenwärtigung eine Haltung einnehmen, die sie be-

herrschen. Die ganze Frage nach der Freiheit des Willens läuft hinaus auf die Frage, ob ein Urteil aufgezwungen ist oder nicht, selbstherrlich oder nicht; damit rühren wir an den Kern des Problems.

Das Tier hat in sich eine gewisse Vergegenwärtigung des Guten, nämlich die sinnliche Form, die ihm die Angemessenheit oder Nichtangemessenheit eines Gegenstandes offenbart und es dadurch lockt oder abstößt. Auf dieser Stufe findet sich indessen noch keine Freiheit. Die sinnliche Form ist, wie wir wissen, an sich ein ebenso schicksalhaftes Tätigkeitsprinzip wie irgendeine Naturform; denn »die Wahrnehmungen der sinnlich empfindenden Seele haben für sie die gleiche Bedeutung wie die aktiven Qualitäten für die Körper«.[1] Allein es gibt auch beim Tier — dank der sinnlichen Urteilskraft — höhere psychologische Elemente, die den Gedanken an ein freies Vermögen nahelegen könnten. Wir finden ja bei ihm »Werturteile«, auf das Nützliche (und zwar auf das für die Einzelwesen oder für die Art Nützliche) sich richtende Entscheidungen, die das Tier instandsetzen, auf eine glücklichere — man möchte fast sagen: auf eine vernünftigere — Weise sein Leben einzurichten als auf Grund bloß der sinnlichen Anziehung. In diesem Sinn haben wir die sinnliche Urteilskraft tatsächlich als eine Art von Vernunft bezeichnet. Aber wir haben auch gesagt, daß das Tier sich ihrer erfreut, ohne daß sie ihm eigentlich gehört.[2] Der Beweis dafür, daß sie ihm nicht gehört, liegt darin, daß alle Tiere derselben Art sie in gleicher Weise gebrauchen und überdies nur auf bestimmte Werke anwenden: so haben die Bienen ihre Geschicklichkeit nur, um die Honigwaben zu bereiten. Daraus folgt, daß — genau betrachtet — das tierische Urteil für das Tier dasselbe ist, was die Bewegung für den anorganischen

Körper ist; es gibt bei dem Tier nicht mehr Selbstherrlichkeit des *Urteils* wie bei dem anorganischen Körper Selbstherrlichkeit der *Bewegung*, wenn auch in Wahrheit das Tier urteilt, und der Körper sich bewegt. »Denn ebenso wie der schwere Körper sich nicht in der Weise bewegt, daß er *Ursache seiner Bewegung* ist, so urteilt auch das Tier nicht in der Weise, daß es *Ursache seines Urteils* ist«; dessen Ursache ist nämlich seine Natur selbst und durch diese Natur hindurch Gott. Das Tier beherrscht also nicht seine Entscheidung. Es besitzt keine Freiheit des Willens.[1]

Diese besitzt nur, wer Herr des ihn bestimmenden Urteils ist: Herr dieses Urteils ist aber nur, wer es selbst beurteilen kann, »denn nur dadurch, daß wir beurteilen können, sind wir Herren. Ihr Urteil beurteilen kann aber nur die Vernunft, die sich auf ihre Tätigkeit zurückbezieht und die Beziehungen erkennt zwischen dem, was sie beurteilt und dem, wodurch sie urteilt. Daraus folgt, daß die ganze Wurzel der Freiheit in der Vernunft liegt, und daß ein Wesen sich zur Freiheit verhält, wie es sich zur Vernunft verhält«.[2]

In diesen Sätzen wird ganz klar, worin für Thomas die Freiheit des Willens liegt und worin sie nicht liegt. Der Mensch ist nicht frei in dem Sinn, daß er sich für das Gegenteil dessen entscheiden könnte, was er in Hinsicht auf das Ziel für sich als gut erkennt: ein solches Vermögen wäre sinnlos; denn der Mensch verfügt über seinen Willen, um zu entscheiden und zu wollen, und da dieser Wille wesensmäßig ein Begehren des Guten ist, so tritt er immer nur auf Grund eines Urteils über die Angemessenheit in Tätigkeit. »Das Begehren folgt dem Erkennen«, sagt Thomas immer wieder; der letzte Grund hierfür liegt in seinen

Augen darin, daß das Begehren als Streben nach der Verwirklichung der Form, als Streben nach dem äußeren Gut — unter dem Ein-Druck des inneren Gutes, das jenes äußere Gut vergegenwärtigt — gerade auf Grund seiner Natur von der Erkenntnis, die diese Form in uns einführt, abhängig ist.«[1]

Als Psychologe sagt Thomas: »Das Begehren folgt der Erkenntnis in Anbetracht dessen, daß es ein Begehren nur nach dem Guten gibt, und daß das Gute durch die Erkenntniskraft uns vorgestellt wird. Denn wenn das Begehren bisweilen der Erkenntnis nicht zu folgen scheint, so liegt das daran, daß das betreffende Begehren und das mit ihm zusammengehaltene Erkenntnisurteil sich nicht auf denselben Gegenstand beziehn. Das Begehren richtet sich auf das Einzelne, was zu tun ist; das Vernunfturteil bezieht sich aber bisweilen auf eine *allgemeine* Wahrheit, die dem Begehren entgegengesetzt sein kann. Das auf diese *einzelne*, „hier und jetzt" zu verwirklichende Handlung sich beziehende Urteil kann jedoch niemals dem Begehren entgegengesetzt sein. So urteilt derjenige, der Unzucht treiben will — auch wenn er weiß, daß die Unzucht ein Übel ist — doch, daß es für ihn im gegebenen Fall gut ist, Unzucht zu treiben, und weil es sich ihm so als Gut darstellt, tut er es; denn in Wirklichkeit handelt keiner, wie Dionysius gesagt hat, als einer, der nach dem Übel strebt.«[2]

So zieht also das Urteil, das seine letzte Bestimmtheit in Hinsicht auf eine hier und jetzt zu vollziehende Tätigkeit empfangen hat, ebenso zwangsläufig das Begehren nach sich, wie es beim Tier die sinnliche Form oder bei jedem Sein überhaupt die Naturform tut. Wie das anorganische Sein nach Maßgabe seines Seins strebt, wie das Tier nach Maßgabe seiner Empfindung begehrt, so will der Mensch nach Maßgabe

dessen, was er im Ganzen als für sich gut beurteilt. In dem letzteren Fall liegt nicht mehr Freiheit vor als in all den andern.

Übrigens — und es versteht sich dies in der thomistischen Philosophie eigentlich von selbst — »folgt das Handeln dem Begehren ebenso, wie das Begehren der Erkenntnis folgt, vorausgesetzt, daß kein Hindernis vorliegt«.[1]

Den Fall äußerer Gewalt ausgenommen, gibt es eine strenge Verknüpfung zwischen dem Wollen und dem Handeln. Es ist nicht so, als ob der vernünftige Wille für sich allein den Körper bewegen könnte;[2] im Gegenteil: wir wissen, daß die geistigen Vermögen in uns in Zusammenhang stehn mit den physischen Kräften. Der Verstand »verlängert sich« gewissermaßen in den Sinn hinein mit Hilfe der Phantasievorstellungen.[3] Durch diese vermögen die allgemeinen Begriffe des Geistes das Einzelne, was zu tun ist, zu erreichen.[4] In der gleichen Weise haben die Bestimmungen des vernünftigen Begehrungsvermögens ihre Stellvertretung im Sinnlichen und kraft einer auf der Einheit des Ich beruhenden Herrschaft oder Zusammenwirkung *(per quandam redundantiam vel imperium)* bewegt sich das niedere Begehrungsvermögen gleichzeitig mit dem geistigen.[5] Das niedere Begehrungsvermögen nun ist das, was den Körper unmittelbar bewegt *(immediatum movens)*; daraus folgt, daß »je nach der Bestimmung des Begehrungsvermögens die körperlichen Organe sich sogleich so einstellen, wie es zur Ausführung dessen, was das Begehren erstrebt, erforderlich ist«.[6]

Hier sind wir wieder bei der Willensbestimmung. Nach der letzten Bestimmung des Begehrungsvermögens gibt es ebensowenig noch eine Freiheit der Ausführung, wie es nach der letzten Bestimmung des

Urteils noch eine Freiheit des Begehrungsvermögens gibt; ja, es gibt sie noch weniger. Wenn wir also die Freiheit des Willens finden wollen, müssen wir weiter zurückgehn. Aber wie weit? Manche behaupten: bis zum einfachen Wollen, so daß also alles, was gewollt ist, frei wäre, weil es gewollt ist. Andere gehn noch weiter zurück bis zur »Selbsttätigkeit« (Spontaneität) der Natur und nennen dann frei, was »selbsttätig« aus uns hervorgeht, eben weil es aus uns hervorgeht. Für Thomas sind diese Behauptungen, wie wir gesehn haben, unannehmbar; denn in seinen Augen handeln die anorganischen Körper »selbsttätig« *(moventur seipsis)* und die Tiere in einem gewissen Sinne gewollt, aber beide sind nicht frei. Das Tier hat nicht eigentlich einen Willen, das heißt ein vernünftiges Begehren, sondern nur ein sinnliches Begehren; allein, wenn das auch in bezug auf die *Träger* der Tätigkeit einen Unterschied ausmacht, so doch nicht notwendigerweise in bezug auf die *Seinsweise* der Tätigkeit. Der Mensch kann mit seinem vernünftigen Begehren wollen, wie das Tier mit seinem sinnlichen Begehren will, und zwar in gleich schicksalhafter Weise. Das ist der Fall gegenüber dem letzten Ziel. Wir stehn also hier zwischen zwei Extremen: die Frage nach der Freiheit erhebt sich für Thomas in genau dem Augenblick, in dem unsere Wahlentscheidung bestimmt wird. Wird sie schicksalhaft bestimmt, das heißt: wird sie herbeigeführt durch Ursachen, die unserm Wollen fremd und äußerlich sind, oder steht sie in unserer Macht, und wenn dies letztere der Fall ist, fällt sie dann unter unser Urteil: darin liegt für Thomas das ganze Problem. »Wenn das Urteil der Erkenntniskraft nicht in der Macht eines Wesens liegt, sondern von anderswoher bestimmt wird, so liegt das Begehren ebensowenig in seiner Macht und

folglich auch nicht die Bewegung und die Tätigkeit selbst.«[1] Ist es umgekehrt, so wird das Gegenteil der Fall sein. Wir haben also zu fragen, ob der Mensch Herr seines *praktischen Urteils* ist oder nicht.

Thomas sagt, daß er es ist. Der Grund, den er dafür anführt, ist in der Form bisweilen ein wenig verändert; im Grunde bleibt er sich jedoch immer gleich. Wir haben ihn schon angegeben. Er liegt darin, daß die Vernunft »sich auf ihre Tätigkeit zurückbezieht und die Beziehungen erkennt zwischen *dem*, *was* sie beurteilt und *dem*, *wodurch* sie urteilt«. »Der Mensch, der nach Maßgabe der Vernunft über das urteilt, was er tun soll, kann seine Entscheidung (sein Urteil) selbst beurteilen, weil er das Ziel und das Mittel als solche erkennt und die Beziehung erfaßt, die zwischen beiden besteht. Darum ist er Ursache seiner selbst, nicht allein in Hinsicht auf die Bewegung, sondern auch in Hinsicht auf das Urteil; darum hat er die freie Willensentscheidung, gewissermaßen das freie Urteil, zu handeln oder nicht zu handeln.«[2]

Die erste Bedingung ist hier die *Rückbeziehung* (Reflexion), weil wir, um uns auf das Urteil hin zu bewegen, dieses beurteilen, und um es zu beurteilen, es kennen müssen. Das aber ist im eigentlichen Sinne Reflexion, das heißt: Rückbeziehung der Vernunft auf sich selbst — in der Absicht, ihre Tätigkeit zu beurteilen. Die zweite Bedingung besteht darin, daß eine *Norm* vorhanden ist und weiterhin die *Fähigkeit*, mit ihr das zu *vergleichen*, was man beurteilt. » Die Erkenntnisform ist bewegendes Prinzip, insofern sie den Gegenstand nach seinem Charakter als gut oder angemessen vergegenwärtigt. Die äußere Tätigkeit geht ja bei den Wesen, die sich selbst bewegen, aus dem Urteil hervor, in dem ein Ding durch die besagte Form als gut oder angemessen beurteilt wird.

Wenn also das urteilende Wesen sich zu seinem Urteil selbst hinbewegen soll, so muß dies mit Hilfe irgendeiner *höheren* Form *(per aliquam altiorem formam apprehensam)* geschehn, und diese Form kann nur der Begriff des Guten oder des Angemessenen sein, durch welchen es über dieses *einzelne* Gut oder dies *einzelne* Angemessene urteilt. Diejenigen Wesen allein also bewegen sich zum Urteilen hin, die den *allgemeinen* Begriff des Guten und des Angemessenen haben, das heißt also die geistigen Wesen.«[1] Was den mit dem vernünftigen Willen begabten Menschen von dem bloß mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen ausgestatteten Tier unterscheidet, ist — wie wir wissen — die Tatsache, daß der Mensch den Begriff des Guten oder Begehrenswerten in seiner Absolutheit in sich hat und das Gute nicht bloß erfaßt, wenn es in einzelnen guten oder angenehmen Dingen verkörpert ist. Hier ist die Stelle, an der dieser Gedanke zur Anwendung kommt.

Dem Urteil, aus dem die Wahl hervorgeht, geht eine Erwägung *(consilium)* voran. Sie besteht in einer mehr oder minder ausgesprochenen Schlußfolgerung, die sich bei der Analyse als das darstellt, was Thomas (nach dem Vorgang des Aristoteles) einen *praktischen Syllogismus* nennt. Der Obersatz dieses Syllogismus ist jener natürliche Wille zum Guten, den man als den »Angelpunkt« der Seele bezeichnet hat; der Untersatz ist die Anwendung des uns einzig und allein beherrschenden Begriffes des Guten auf diesen oder jenen Gegenstand oder Akt; als Schlußfolgerung ergibt sich das Urteil einer aktuellen Angemessenheit, welches dann das Wollen bestimmt. Also: Was zu wollen ist, ist das Gute. Nun sind dieser Akt, dieser Gegenstand hier und überhaupt alle Dinge das Gute. Also sind dieser Akt, dieser Gegenstand hier und

überhaupt alle Dinge zu wollen. Nach den voraufgehenden Bestimmungen lassen weder der Obersatz noch die Schlußfolgerung dieses Syllogismus — für sich genommen — irgendwelche Freiheit zu; denn weder steht das auf das Gute im Allgemeinen bezogene Urteil in unserer Gewalt, da es ja mit dem Willen selbst gegeben ist — der Wille ist ja wesensmäßig Wille zum Guten —, noch ist es möglich, daß das, was schließlich als gut zu wollen beurteilt wird, nicht gewollt werde. Nur in dem Untersatz hat die freie Unbestimmtheit Platz.

Wenn wir nun den Satz: dieser einzelne Akt hier und alle Dinge sind das Gute, prüfen, so bemerken wir in ihm eine seltsame Verknüpfung. Zunächst sind *das Gute*, das den Mittelbegriff der Schlußfolgerung darstellt, und *dieser Akt* oder *dieser Gegenstand*, der den Unterbegriff darstellt, als einander gleichwertig, einander gleichgesetzt. Unter welcher Bedingung kann nun ein Wesen, das sich zur Idee des Guten in seiner Absolutheit erhebt, zu einem solchen Urteil kommen? Nur unter der Bedingung, daß der betreffende Akt oder Gegenstand von einer absoluten Güte ist, daß er in keiner Beziehung dem die Tätigkeit beurteilenden Geiste eine Lücke oder einen Fehler zeigt. Alles, was ein relatives Gut darstellt, ist dem absoluten Gut nicht gleich; es kann zwar noch als diesem gleichwertig *angenommen* werden; es kann, um bewegende Kraft zu werden, durch mehr oder weniger annehmbare Werte »ersetzt« werden; es kann aber auch als zu leicht erfunden und in seiner Begrenztheit — angesehen eben in Hinsicht auf diese Grenze — als ein Übel beurteilt werden. Es liegt also in diesem Fall eine Unbestimmtheit des Urteils vor. Die Norm »gut« kann auf verschiedene Arten angewandt werden (weise oder unweise, unter diesem

oder unter jenem Einfluß: hier ist noch nicht die Stelle, das zu untersuchen). Allein, es bleibt bestehn, daß das Urteil an sich veränderlich ist, und daß das, was es verändern kann, in uns liegt: nämlich der Begriff des *Guten* oder des *Zieles* und die Fähigkeit, mit ihm zu vergleichen, was als gut zu wählen oder nicht zu wählen beurteilt werden soll. »Die durch den Verstand empfangene Form ist allgemein, sie umschließt eine Mehrheit von einzelnen Dingen. Da nun unsere Akte auf die Einzeldinge bezogen sind, von denen keins dem Vermögen für das Allgemeine gleich kommt, bleibt die Neigung des Willens unbestimmt *(indeterminate se habens ad multa)*, wie der Wille eines Architekten, der die Idee eines Hauses im allgemeinen hat, dazu geneigt sein kann, es kreisförmig oder viereckig oder in irgendeiner andern Gestalt zu bauen, weil all diese Gestalten in der Idee des Hauses enthalten sind.«[1]

Daß hier die Wurzel des freien Urteils oder der freien Willensentscheidung liegt, ergibt sich für Thomas aus dem immer sehr aufhellenden Vergleich des Menschen mit dem Tier.[2] Wenn sich diesem ein einzelnes Gut darstellt, so verfügt es ihm gegenüber über ein Begehrungsvermögen, das eben über das Einzelne und über ebenso einzelne angeborene Urteile nicht hinausgeht, dergestalt, daß der Syllogismus, mit Hilfe dessen wir unser Urteil bilden, hier nicht entstehn kann. Es gibt hier kein Mittelglied; denn der *Begriff des Guten*, der diese Rolle spielen könnte, fehlt. Daher besteht auch keine Möglichkeit zur Herstellung jener Verbindung zwischen diesem Begriff und den Begriffen, die mit ihm zu vergleichen wären, wenn es zu überlegten Urteilen kommen soll: das Tier kennt nicht das Verhältnis eines Mittels zu einem Zweck, einer Folgerung zu einem Prinzip, »dessen,

was man beurteilt, zu dem, *womit* man urteilt«. Wenn es diese beiden Dinge hätte: eine Norm und die Fähigkeit zur Inbeziehungsetzung von Gegenstand und Norm, dann vermöchte es die Bewegung seines Begehrens und seine instinktiven Urteile zu beurteilen, und wenn es sie beurteilte, würde es sie beherrschen, indem es gegen sie schließen und sein Wollen anders richten könnte. Statt dessen hat es nur einen Schatten von Vernunft – in seinem instinktiven Urteil –, und darum auch nur einen *Schatten von Freiheit*, eine Art von bedingter Freiheit *(quasi quaedam conditionata libertas)*: es kann in der Tat handeln, wenn es urteilt, daß es handeln muß, und nicht handeln, wenn es urteilt, daß es nicht handeln muß; aber dieses Urteil selbst ist bestimmt, weil das Tier in keiner Weise den jeweilig vorhandenen Eindruck zu beherrschen vermag; darum ist sein Begehren bestimmt und seine Tätigkeit ist zwangsläufig.[1] Der Mensch dagegen kann dieser Bestimmung des Begehrens dadurch entrinnen, daß er auf seine Norm sich bezieht. Indem er das, was er zu wollen im Begriffe war, vergleicht mit dem, was er im tiefsten Grunde will – mit dem Guten –, indem er in dem vorliegenden Gegenstand *das Begehrenswerte (appetibile)* und den *Grund des Begehrens (ratio appetendi)* unterscheidet, der das Gute in seiner Absolutheit ist, kann er zu dem Urteil kommen, daß von zwei begehrenswerten Dingen das eine diesen gemeinsamen Grund, der beiden ihren Wert verleiht, weniger verkörpert als das andere, und so im praktischen Urteil, das heißt in Hinsicht auf das Wollen und das Tun, dem Wertvolleren den Vorzug geben.

Das ist für den heiligen Thomas die Quelle der Wahlfreiheit. Immer wiederholt er, daß diese Quelle in der Vernunft liegt (»*Totius libertatis radix est in ra-*

tione constituta«[1] – »*Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est*«).[2] Ebenso, wie wir nicht passiv die Welt widerspiegeln, so wirken wir auch nicht passiv auf ihre Einwirkungen zurück. Wenn wir als erkennende Wesen nur rein empfangende Spiegel wären, so wären wir als handelnde Wesen nur rein rückwirkende Vermögen. Das beurteilte und angenommene Urteil setzt in uns ein selbstherrliches Sein, und nach dem allgemeinen Grundsatz, daß etwas strebt und handelt nach dem Maße seines Seins, muß das freie Urteil durch ein freies Streben eine freie Tätigkeit veranlassen.

Wenn übrigens der Mensch dadurch frei ist, daß er am Geist Anteil hat, so ist das noch kein Grund zu sagen, *das*, *was* in ihm frei ist, sei der Geist. Denn der Träger der Freiheit ist etwas andres als ihre Quelle. Was in uns frei ist, das sind zunächst *wir*, und wir werden noch sehn, daß wir nicht allzusehr darauf bestehn sollen, hier Vermögen der Seele zu unterscheiden; allein, wenn wir sie unterscheiden, dann ist zu sagen, daß das, was in uns frei ist, *das Wollen* ist, denn die Wahl *(electio)*, die der eigentliche Akt der Freiheit ist, ist wesensmäßig ein Wollen. Nun ist dieses Wollen frei, insofern es zu einem Urteil gehört, das sich selbst beurteilt, das heißt dem Urteil eines Geistes. »Die Wurzel der Freiheit ist als *Träger* der Wille, als *Ursache* aber die Vernunft; denn wenn der Wille sich frei auf verschiedene Gegenstände richten kann, so kann er es deshalb, weil die Vernunft von dem Guten verschiedene Begriffe haben kann.«[3] Man kann den Gedanken, daß das Begehren unveränderlich der Erkenntnis folgt, nicht stärker betonen und nicht näher bei Plato oder Sokrates stehn.

Es erheben sich indessen große Schwierigkeiten, so-

bald man, die Analyse des überlegenden Syllogismus weiterführend, fragt: unter welchem Einfluß wird der Mensch, der in seinem Urteil frei ist, dieses in jedem Einzelfall anwenden? Er besitzt die Norm des Guten; er vermag mit ihrer Hilfe über den relativen Wert der Einzelgüter, die sich ihm darstellen, zu urteilen; er kann, wie gesagt, frei dem einen oder andern der Werturteile, die seinen Akt zu bestimmen suchen, den Vorzug geben. Aber diese Entscheidung ist offenbar nicht dem Zufall überlassen. Es fragt sich also, welcher Grund hier bestimmend ist, und dann weiter, ob es unter dem Einfluß, den dieser Grund auf unsere Wahl ausübt, noch Wahlfreiheit gibt?

Es ist klar, daß die Schwierigkeit nur weiter zurückgeschoben wird, wenn man sagt: der Mensch ist frei, weil er selbst das Urteil bestimmen kann, das ihn zum Akt treibt. Dadurch, daß man die Willensbestimmung etwas verwickelter macht, hat man sie noch nicht aufgehoben. Wenn der Mensch über sein Urteil unter einem Einfluß urteilt, der seinem Urteil entgeht, so muß Thomas im Namen seiner Prinzipien sagen: er ist nicht frei. Wenn aber dieser Einfluß beurteilt wird, so setzt man damit ein drittes Urteil, und das setzt wieder ein viertes, und so ohne Ende.

Unter dem Druck dieser Schwierigkeit bleiben die Vertreter der *Freiheit der Unentschiedenheit* beim ersten Stadium stehn und sagen: der Mensch ist frei nicht eigentlich deshalb, weil er sein Urteil beurteilen kann — dieser rückbezügliche Akt oder dies verdoppelte Urteil ist nicht notwendig —, sondern einfach, weil sein letztes praktisches Urteil, das sich auf ein Einzelgut bezieht, nichts enthält, was den Willen nötigt. Dieser bleibt unter dem Einfluß dieses Urteils frei: er kann ihm zustimmen oder nicht

und braucht dafür keinen Beweggrund. Es folgt daraus in ihren Augen, daß der Wille von zwei Gütern, von denen das eine in dem letzten praktischen Urteil sich als geringer denn das andere darstellt, auch dieses geringere Gut wählen kann.

Diesen Weg hat sich Thomas entschieden verbaut. Seine allgemeine Theorie vom Willen läßt es nicht zu, daß man sagt: der Verstand geht in dieser Richtung, das Begehren in jener. Der Wille ist ein »*vernünftiges* Begehrungsvermögen«: es kann nicht sein, daß seine Bewegung dem zuwiderläuft, was die Vernunft sagt. Die Form, nach der der Wille handelt, das, was ihn als Vermögen bestimmt, ist das Gute:[1] es kann nicht sein, daß das, was sich am Ende als gut darstellt, seine bestimmende Rolle nicht spielt und den Willen nicht zum Akt zieht. Da das Bessere, mit dem Guten verglichen, den Charakter des Guten *schlechthin* hat, da das mindere Gute, als solches angesehn, den Charakter des Übels hat, und da das gleich Gute sich gegenseitig aufhebt, weil keins von beiden die Kraft hat, den Willen mehr als das andere zu bestimmen, kann der heilige Thomas sich nicht in die Reihe der Anhänger der Freiheit der Unentschiedenheit stellen.

Diese lassen sich dadurch täuschen, daß sie sich den Verstand und den Willen wie zwei für-sich-bestehende *Wesen* vorstellen und darum sagen zu müssen glauben: der Verstand denkt und der Wille lenkt. Aber einem solchen Anthropomorphismus kann Thomas nicht zum Opfer fallen.[2] Der Verstand und der Wille sind nicht zwei Wesen, sondern zwei Vermögen, und zwar zwei *voneinander abhängige Vermögen*. Der Wille ist in der Vernunft *(voluntas est in ratione)*:[3] wenn er in Tätigkeit tritt, so tut er es deshalb, weil die Vernunft ja gesagt hat; wenn er wählt,

so tut er es, weil die Vernunft die Wahl geleitet hat. In dem letzten Augenblick, in dem es sich für den Menschen darum handelt, sich dem Akt hinzugeben, sind seine Vernunft und sein Wille immer einig *(judicium de hoc particulari operabili ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui).*[1] Schon Aristoteles hatte in seiner idealen und überabstrakten Weise gesagt: wenn in bezug auf das Allgemeine und das Einzelne in uns eine Einheit besteht, so ist es zwangsläufig, daß in der Erkenntnisordnung die Schlußfolgerung und in der praktischen Ordnung die Handlung folgt.[2]

Aber die Schwierigkeit bleibt auch dann noch. Das Gesagte enthält freilich die Lösung, doch wir müssen sie deutlich machen und darum noch genauer die Tätigkeit des Willens untersuchen, indem wir mit Thomas eine schon unter einem andern Gesichtspunkte gemachte Unterscheidung wieder aufnehmen, die sehr viel Licht auch auf diese Frage wirft.

—

Die »Artbestimmung« und die »Ausübung«[3]

»Ein Vermögen wird auf zweifache Weise bewegt: entweder von seiten des Subjekts oder von seiten des Objekts. Von seiten des Subjekts wird zum Beispiel das Sehvermögen bewegt, wenn es sich infolge einer Veränderung des Organs auf eine mehr oder weniger klare Vision hinbewegt. Von seiten des Objekts wird es bewegt, wenn es jetzt etwas Weißes, jetzt etwas Schwarzes sieht. Nun ist die erste Art von Veränderung bezogen auf die »Ausübung« des Aktes selbst, das heißt auf die Frage, ob das Vermögen handeln oder nicht handeln, ob es stärker oder schwächer handeln soll. Die zweite dagegen ist bezogen auf die

besondere Artung des Aktes, denn der Akt wird seiner Art nach bestimmt durch sein Objekt. Nun muß man bedenken, daß bei den Naturdingen die *Artbestimmung des Aktes* von der Seinsform herkommt *(specificatio actus est ex forme)* — ein Ding handelt gemäß seinem Wesen —, und daß die *Ausübung des Aktes* von dem Tätigen herkommt *(exercitium est ab agente)*, das Ursache des Handelns selbst ist.[1] Anderseits kommt das Tätige zum Handeln nur in Hinsicht auf die Verwirklichung eines Zweckes. Daraus folgt, daß das erste Prinzip der Tätigkeit — was die Ausübung angeht — von dem Ziel herkommt. (Daher hat man auch gesagt, daß alle Naturtätigkeit nichts anderes als ein allgemeines Suchen ist, und daß das Ziel, in dem manche eine Ursache zu sehn sich weigern, gerade die Ursache der Ursachen ist)«.[2]

»Wenn wir demnach die Objekte des Willens und des Verstandes betrachten, so finden wir, daß das Objekt des *Verstandes* das erste Prinzip in der Ordnung der *Formursächlichkeit* ist. Das Objekt des Verstandes ist ja das Sein in Hinsicht auf das Wahre, das heißt in Hinsicht auf die in ihm verkörperte Idee, die es in unsrer Seele wachzurufen vermag. Das Objekt des *Willens* ist dagegen erstes Prinzip in der Ordnung der *Zweckursächlichkeit;* denn das Objekt des Willens ist das Gute, das allgemeine Ziel, das alle andern Ziele und Zwecke in sich begreift, ebenso wie das Wahre die höchste Form ist, die alle durch den Geist erfaßten Formen in sich begreift. Daher kommt es, daß das Gute, insofern es etwas Erkennbares ist, in dem Wahren wie ein bestimmtes Wahres enthalten ist und das Wahre seinerseits, insofern es das Ziel der Erkenntnistätigkeit ist, in dem Guten als ein einzelnes Gut enthalten ist.«

»Wenn man die Bewegung der Seelenvermögen nach

diesen Prinzipien beurteilt, muß man sagen, daß, wenn man das Objekt ins Auge faßt, das den Akt der Art nach bestimmt, das erste Prinzip der Bewegung — mag es sich um den Willen oder um den Verstand handeln — immer von dem Verstand herkommt, der sowohl das Wahre erfaßt, das ihn selbst bewegt, als auch das Gute, das die Bewegung des Willens bestimmt.[1] Wenn wir dagegen die Bewegung der Seelenvermögen von seiten des Subjekts und in Hinsicht auf die Ausübung des Aktes betrachten, dann kommt das Prinzip der Bewegung von dem Willen, weil es das Begehren des Guten ist, das uns zu jedem Akt hintreibt, auch zum Akt des Erkennens, dergestalt, daß in dieser Beziehung auch das Denken, genau wie alle einzelnen Akte des Wollens, von unserm Wollen abhängt.[2] Immer bewegt ja das auf das hauptsächliche Ziel bezogene Vermögen das auf das Mittel bezogene Vermögen zum Akt: so treibt die Kriegskunst die Kunst der Waffenschmiede zum Handeln. In bezug auf die Ausübung also bewegt der Wille sowohl sich selbst, als auch alle andern Vermögen in uns.«[3]

»Es ist zu bemerken, daß sich die höhern Vermögen der Seele, insofern sie unstofflich sind, auf sich selbst zurückwenden können; darum wendet sich sowohl der Wille als der Verstand zurück, und zwar auf sich selbst, auf einander, auf das Wesen der Seele und auf all ihre Kräfte. Der Verstand erfaßt nicht nur die Gegenstände der Außenwelt, sondern auch sich selbst und den Willen und die Wesenheit der Seele und all ihre Kräfte. Ebenso will der Wille nicht bloß die Objekte der Außenwelt, sondern er will wollen; er will, daß der Verstand begreife; er will die Wesenheit der Seele und so weiter. Wenn aber eine dieser Kräfte sich auf die andere hinrichtet, so tut sie es gemäß ihrer

Eigentümlichkeit: so tut es der Verstand, wenn er begreift, daß der Wille will, indem er die Idee des Wollens begreift, und so tut es der Wille, indem er sich auf die andern Kräfte der Seele richtet wie auf Dinge, denen die Bewegung und die Tätigkeit zukommt: er treibt eine jede von ihnen zu der ihr eigenen Tätigkeit.«[1]

Wenn wir also die Bewegungen der Seele vom Subjekt aus und in bezug auf die Ausübung ansehn, so ist der *Wille* in uns die erste bewegende Kraft — auch seiner selbst; wenn wir aber auf die Objekte hinschauen, die den Akt artlich bestimmen, dann ist der *Verstand* in uns die erste bewegende Kraft — auch des Willens. Der Grund dafür liegt darin, daß das Begehren des Guten uns selbst zum Denken bewegt, daß aber anderseits auch das Begehren des Guten im Hinblick auf ein einzelnes Gut nicht zum Akt überzugehn vermag, wenn nicht dieses — durch den Verstand — in uns vergegenwärtigt wird.

Diese Lehre ist von einer verblüffenden Allgemeinheit. Der heilige Thomas wendet in seiner Psychologie nur die Gedanken seiner Kosmologie und seiner allgemeinen Metaphysik an.

Wenn es in der Natur Tätigkeit gibt, so darum, weil es in ihr den *Zweck* oder das *Gute* gibt; wenn es in uns Tätigkeit gibt, so hat das den gleichen Grund: wir haben ein Ziel zu verfolgen. Das gilt von der Verstandestätigkeit wie von jeder andern; denn auch die Erkenntnis ist ein Ziel, und ihr Ergebnis ist eine Bereicherung an Sein. Wenn jedoch die Tätigkeit der *Natur* diesen bestimmten Weg einschlägt, so liegt der Grund dafür ohne Zweifel in dem Ziel, das sie verfolgt — aber indirekt —, indem der Gedanke des Schöpfers die Anlage der tätigen Kräfte in dem Naturding mit Rücksicht auf das Ziel so bestimmt hat. Sind

diese Kräfte einmal gesetzt, so folgt die Form der Tätigkeit aus der Form des Seins. Das *erkennende Wesen* ist dagegen, was es ist, durch die von ihm *aufgenommene* Form: unsere Begriffe setzen in uns etwas wie ein neues Sein. Die Form der Tätigkeit des Erkennenden als solchen wird also bestimmt durch seine Begriffe. Das Wollen, das in uns unabhängig vom Verstand ist, ist ohne Form; es ist als Vermögen bestimmt durch das Gute im Allgemeinen; aber es vermag nur dann zum Akt überzugehn, wenn ihm seine Form der Tatigkeit gegeben wird. *Die Form des Wollens wird nun gegeben durch den Verstand*, der das Gute in uns einführt.

Aus diesen Darlegungen muß ganz klar werden, daß die Formeln: der *Verstand* bewegt den Willen in der Ordnung der *Artbestimmung*, der *Wille* bewegt den Verstand in der Ordnung der *Ausübung*, Abkürzungen sind. Weder der Wille noch der Verstand vermögen etwas zu bewegen, denn sie sind keine Träger; was sich bewegt, ist der Mensch; aber er bewegt sich je nachdem in verschiedener Hinsicht. Insoweit es sich um die Ausübung handelt, kommt das »Prinzip der Bewegung« vom Willen; insofern es sich um die artliche Besonderung der Akte handelt, kommt das »Prinzip der Bewegung« vom Verstand. Mit andern Worten: der Mensch bewegt sich selbst zum Denken oder zum Wollen *schlechthin*, indem er zunächst *(ordine naturae)* sein Willensvermögen ausübt, und er bewegt sich selbst, gerade *dieses* oder *jenes* Ding zu denken oder zu wollen, indem er zunächst *(ordine naturae)* sein Erkenntnisvermögen ausübt.

Es bleibt noch zu fragen: erstens, ob aus der Ausübung des Willensvermögens — so wie es erforderlich ist, um uns zum Denken oder zum Wollen in einem bestimmten Fall zu bringen — das fragliche Denken

oder Wollen mit Notwendigkeit folgt, und zweitens, ob aus der Ausübung des Erkenntnisvermögens — so wie es erforderlich ist, um uns dazu zu bringen, gerade dieses *einzelne* Ding zu wollen oder zu denken — diese Wirkung mit Notwendigkeit erfolgt.

Die thomistische Antwort lautet: erstens, aus der Ausübung des durch seine Natur oder durch ein vorhergehendes Wollen bestimmten Willensvermögens folgt die Ausübung dieses *einzelnen* Erkenntnis- oder Willensaktes nicht mit Notwendigkeit; zweitens, aus der Ausübung des durch seine Natur oder durch einen Willenseinfluß bestimmten Erkenntnisvermögens folgt mit Notwendigkeit die artliche Bestimmung dessen, was *bewiesen* ist, das heißt, was in einer als *notwendig* anerkannten Beziehung mit dem ersten Gegenstand der Erkenntnis steht; nicht aber folgt notwendig die Bestimmtheit dieses oder jenes *zufälligen* Satzes und folglich auch dieses oder jenes *einzelnen* Wollens. Diese Begriffe wollen wir noch etwas vertiefen, und zwar zunächst den der Ausübung.

—

Die freigewollte Ausübung

In welcher Art bewegt der Wille sich selbst und die andern Vermögen, wenn er sich dazu bestimmt, deren Ausübung zu bestimmen? Der heilige Thomas antwortet: durch die *Überlegung (movet se consilio)*. Die Ausübung gehört — wie wir wissen — zur tätigen Ursache, und das Tätige handelt in Hinsicht auf ein Ziel. Wenn nun der Wille hier die Rolle des Tätigen spielt, indem der Mensch durch seinen Willen auf sich selbst einwirkt, so muß dieser Wille, durch den sich der Mensch zur Ausübung seiner Akte bewegt, durch ein *Ziel* geregelt sein, und es muß weiterhin dieses Ziel als solches in seinem Akt selbst *vergegenwärtigt*

sein; sonst könnte man zwar — im Gedanken an den die Welt beseelenden Geist — noch sagen, daß der Mensch in Hinsicht auf ein Ziel *bewegt ist*, aber nicht mehr, daß er *sich selbst* in Hinsicht auf ein Ziel *bewegt*. Der Wille, durch den der Mensch sich zur Ausübung seiner Akte bewegt, ist also ein einsichtiger Wille.[1]

Thomas drückt das mit den kurzen Worten aus: der Wille bewegt sich durch die Überlegung *(voluntas movet se consilio)*. Die Überlegung gehört zum Willen, indem dieser sich ihrer bedient, um — ausgehend von einem vorherigen Akt, der der Möglichkeit nach den folgenden enthielt — zu einem weitern Akt zu kommen, und in dieser einander sich gegenseitig unterordnenden Zusammenarbeit gibt der Verstand das Sehen, der Wille aber das Handeln. Es ist der Blinde, der sich des Auges des Lahmen bedient, um zu gehn und diesen selbst gehn zu lassen.

Es ist klar, daß der Wille eben dadurch, daß er sich des Verstandes bedient, von ihm abhängt, so wie ein Ding von einem andern, dessen es sich bedient, abhängt; aber diese Abhängigkeit, die noch genauer zu bestimmen ist, ist indessen keine Abhängigkeit der Ausübung. Der Lahme beeinflußt dadurch, daß er sieht, die *Richtung* des Gehns. Er selbst geht weder, eigentlich gesprochen, noch läßt er gehn. Die hier beobachtete wechselseitige Bewegung hat also nichts Befremdendes; sie wird um so verständlicher, je mehr wir bedenken, daß es sich nicht um zwei Wesen, sondern um zwei Vermögen eines einzigen Trägers handelt. »Der Mensch will den Trunk, weil er einsieht, daß er gut zu trinken ist. Doch nur deshalb, weil er zuerst die Gesundheit will, kommt er durch eine Anwendung seines Verstandes zu dem Gedanken, daß der Trunk gut zu trinken ist«.[2]

Es ist sicher, daß man in diesen Akten der Willensausübung und der gewollten Überlegung, die einander bedingen, einen Halt ansetzen muß. Da dem als letztes angesehenen Willen eine Überlegung vorangeht, die aus dem Wollen der Überlegung hervorgeht, während dieses wieder aus dem Wollen eines Zieles hervorgeht, das seinerseits das überlegte Mittel eines vorhergehenden Wollens ist usw., und da man so in dem Bedingungszusammenhang nicht bis ins Unendliche zurückgehn kann, muß man zu einem ersten Wollen kommen, das aus etwas anderm hervorgeht als aus dem überlegenden und selbstherrlichen Wollen. Dieses erste Wollen kann nur hervorgehn aus dem letzten Grund unsrer Naturtätigkeit, wie sie uns gegeben wurde in jener ewigen Stunde, in der der Mensch »den Händen seines eigenen Ratschlusses überlassen« wurde. Darauf beruht jener berühmte und im Grunde so einfache Satz, daß in dem ersten Akte jeder freigewollten Reihe der Wille von *Gott* bewegt ist; das bedeutet aber, daß er sich gerade in diesem Akt nicht als Wille verhält, das heißt in der Art und Weise eines selbstherrlichen Vermögens, sondern als *Natur*, daß er also — diesmal direkt — den ins Spiel setzt, der in Wahrheit indirekt in jedem Akt eingeschlossen ist, der aber, indem er die Naturen sich selbst gibt, direkt für ihre Tätigkeiten als solche einsteht.

An diesem Kreuzungspunkt der *Person* und *Sache* in uns, das heißt dessen, was aus uns geschieht und dessen, was uns gegeben ist, müssen wir notwendigerweise einen transzendenten Einfluß anerkennen, einen von außen her — θύραθεν, würde Aristoteles sagen — eintretenden Einfluß, obwohl freilich dieses angebliche »Draußen« das höchste »Drinnen« ist, das uns innerlicher ist, als wir selbst es sind. Hier

tritt die *natura naturans* ein, also auch derjenige, der im höchsten Maße Natur ist, da er im letzten Grunde alle Natur begründet. An diesem Punkte wird in der menschlichen Seele (wie in dem Kosmos, von dem sich die Seele unter diesem Gesichtspunkte nicht mehr unterscheidet) das Transzendente unter dem Immanenten sichtbar; die Ewigkeit trägt die Zeit; das *Noumenon* das *Phainomenon*.[1]

Wenn wir auf die Akte zurückkommen, in denen der Wille sich selbst bewegt, so müssen wir sagen, daß er sich in diesen Akten nicht mehr unwillkürlich und von Natur aus bewegt — was in Wahrheit heißen würde, daß er bewegt wird —, sondern daß er sich geistig, das heißt durch Überlegung bewegt. Und durch die Überlegung bewegt der Wille auch die übrigen Vermögen, da er sie bewegt, indem er sich bewegt.

Hieraus wird klar — und wir werden noch sehn, in welchem Maße diese Bemerkung entscheidend ist —, daß die Einteilung in die Ordnungen der *Ausübung* und *Artbestimmung* keine Unterscheidung von einander ausschließenden Tätigkeiten, sondern eine solche von einander einschließenden Einwirkungen bedeutet. Wir werden weiter unten sehn, daß die letzte Artbestimmung des Wollens teilweise von der freigewollten Ausübung abhängt. Umgekehrt ergibt die vorangehende Untersuchung, daß die Bestimmung der gewollten Ausübung schon eine Artbestimmung ist, nämlich die Artbestimmung der Ausübung. In bezug auf den handelnden oder nicht handelnden Willen hat das Ja und das Nein den Charakter der Art. Man kann nicht bestimmt handeln oder nichthandeln wollen, ohne daß (wie gesagt) eine Überlegung dazwischentritt; nun ist die Überlegung artbestimmend, da sie ein Werk des Verstandes ist.

Man sieht hier wieder, wie unerträglich der Anthropomorphismus derjenigen ist, die sagen: der Verstand schlägt vor, zu handeln oder nicht zu handeln; der Wille seinerseits entscheidet. Der Wille ist ein Begehren, aber in keiner Weise ein Licht. Er kann also zwar für sich allein den Akt des Wollens ausführen, aber er kann nicht für sich allein dessen Ausführung bestimmen. Jede Bestimmung als solche ist ein Werk des Verstandes. Ob es ein nötigendes oder nichtnötigendes Werk ist, das ist eben die Frage, und das Problem der freien Willensentscheidung, soweit es die Ausübung unserer Akte betrifft, besteht gerade darin, daß wir sehn, ob in der Überlegung, die den Akt des Willens — der, was die Ausführung angeht, sich selbst bestimmt — lenkt, der Wille ganz von der Tätigkeit des Verstandes abhängt, oder ob er frei bleibt; frei nicht in dem Sinn, als ob er die Wahlfreiheit besäße, das hieße ja wiederum in die anthropomorphistische Auffassung der Vermögen verfallen und sich auf die Bahn des Unendlichen begeben, da dieser unter der Überlegung freie Wille durch eine andere Überlegung bestimmt sein müßte usw., sondern es fragt sich, ob der Wille unter der Überlegung in dem Sinn frei ist, daß er einen Grund von Unbestimmtheit sich bewahrt, den die Überlegung als solche nicht zu überwinden vermag, dergestalt, daß der Mensch immer, welche Wendung auch seine Überlegung im Denken nehmen mag, in einem beliebigen Sinn sich entscheiden kann; mit andern Worten: ist in diesem Akt des Willens, der auf Grund der Überlegung das Handeln oder Nichthandeln bestimmt, der Mensch durch seinen Willen Herr über seine Überlegung, oder ist er durch seine Überlegung Herr über den Willen?

Je nachdem man in dem einen oder andern Sinn ant-

wortet, verfällt man — so scheint es — entweder in einen »Determinismus der Beweggründe« nach der Art des Leibniz oder in den antiintellektualistischen Voluntarismus so vieler moderner Denker.

Thomas weiß hier einen Mittelweg zu finden. Es ist merkwürdig: gerade im Namen des Intellektualismus setzt er dem extremen Intellektualismus Grenzen, ohne darum in das Gegenteil zu verfallen.

Der Wille, der sich selbst bewegt, sagt er, bewegt sich, gerade weil er sich auf Grund der Überlegung bewegt, nicht unter dem Druck einer Notwendigkeit; denn die Überlegung ist nicht zwingend; sie ist ein Suchen, das einen Ausgang nach entgegengesetzten Richtungen hat *(ad opposita viam habens)*, und dieses Suchen hat nicht die Kraft eines »Beweises«.

Man sieht auf den ersten Blick, daß diese Antwort vom Intellektualismus diktiert ist. Es ergibt sich daraus in der Tat, daß die auf den Akt hin schließende Überlegung — wenn sie nach Art eines Beweises verführe, wenn sie eine notwendige Verbindung zwischen dem einzelnen Willensakt und dem allgemeinen Wollen, das in uns den Charakter des Prinzips hat, aufzeigte — den Willen zwangsläufig nach sich ziehen müßte. Wir wollen das Gute und können nur das Gute wollen. Wenn der Verstand, der das Licht unsrer Seele ist, uns in einem bestimmten Akt eine notwendige Bedingung des Guten erblicken läßt, in seiner Abwesenheit aber einen Verlust des Guten, so können wir ihm nicht mehr entfliehn: eine solche Belagerung endigt notwendigerweise mit einem Siege.

Aber das gerade ist unmöglich. Kein *einzelner* Akt des Willens kann es beanspruchen, sich an das *Prinzip* des Willens mit Vernunftnotwendigkeit zu knüpfen. Es ist ein thomistischer Grundsatz, daß es von dem Einzelnen als solchem keinen »Beweis« gibt;

denn in der physischen Welt schließt das Einzelne die Materie ein, die von der Erkenntnis niemals durchdrungen wird *(omne individuum est ineffabile)*, in der geistigen Welt aber schließt das Einzelne die grundsätzliche Unbestimmtheit des Wollens ein, der keine verstandesmäßige Bestimmung gleichkommt. Die zum Akt hin schließende Überlegung bleibt also, wenn sie rein vernunftgemäß schließt, eine theoretische Überlegung, die in keiner Weise die Tat erreicht. Wenn sie das tut, dann steht sie in der praktischen Ordnung, also nicht bloß innerhalb der Ordnung der Vernunft. Der Verstand für sich allein — gerade der Intellektualismus betont das — hat keine Möglichkeit, das menschliche Suchen in bezug auf das Handeln oder Nichthandeln festzulegen. Das wird sich übrigens durch das Folgende noch weiter aufklären.

Nur ein Fall wird von Thomas von dieser Relativität der Überlegung ausgenommen; aber gerade er bietet zur Überlegung keinen Anlaß, weil er in sich selbst einleuchtend ist; oder — wenn man das Wort beibehalten will — die Überlegung, um die es sich hier handelt, läßt uns vom Gleichen zum Gleichen übergehn; sie läßt also zwischen dem Prinzip und der Schlußfolgerung keinen Raum für irgendeine Unbestimmtheit, für irgendeine Abstufung der Einwirkung. Es handelt sich um den von Angesicht zu Angesicht geschauten Gott. Wenn wir Gott sehn werden — es ist ausgemacht, daß unsere Träume sich bis dorthin versteigen können —, so wird die Anerkennung dieses höchsten Gegenstandes durch den Willen zu keiner Freiheit der Ausübung mehr die Möglichkeit bieten. Nicht als ob der Gegenstand selbst das Wollen nach sich zöge: wir wissen, daß kein Gegenstand von sich aus Beweger ist; was bewegt, ist das

Tätige, und am Ende der Kette der tätigen Kräfte ist das, was bewegt, die Natur, das heißt der immanente Urheber der Natur. Aber es ist dies ein Gegenstand, gegenüber dem die freiwillige Natur nicht mehr die Möglichkeit hat, sich zu entscheiden. Handeln oder Nichthandeln ist möglich gegenüber dem Relativen oder dem, was sich uns als relativ darstellt. Wenn dagegen der Verstand das Absolute unmittelbar wahrnimmt, dann zieht ihn die ganze Schwerkraft der Seele nach dieser Seite, und eine »Stimmenthaltung«, für die sich kein wirklicher oder scheinbarer Grund mehr finden läßt, liegt nicht mehr in der Macht dieses Wesens. Woher sollte man denn die Möglichkeit nehmen, *nicht* zu wollen, wenn das betreffende Wollen die unendliche Leere ausfüllt, die der Grund unseres Suchens ist? Dieses Wollen kommt durch die Einzigartigkeit seines Zieles dem Absoluten des menschlichen Gutes gleich, durch das unsere Vermögen bestimmt werden. Um glücklich zu sein, können wir nichts tun, was nicht seinen Wert dem entnähme, was in diesem Akt eingeschlossen ist: Wie sollten wir ihm also entfliehen? Wo sollte der Wille etwas suchen, um die beseligende Umarmung zu lösen, wenn er seine ganze Energie darauf verwandt hat, sie herbeizuführen? Der Körper, der fällt, hat in sich nichts, um sich zurückzuhalten; ein erster Augenblick des Sturzes beschleunigt nur seinen Sturz. So ist der Wille dem Absoluten gegenüber nur mehr »Schwerkraft«; da der Verstand, seine Norm und sein Zügel, über das Unbestreitbare nicht mehr zu streiten vermag, kann er auf keinem Weg dem entrinnen, der im höchsten Sinne des Wortes »der Weg« ist; hier hat er also keine Freiheit der Ausübung.[1]

Man sieht, daß dieser Sonderfall nur scheinbar aus der Regel herausfällt. Wenn der Akt der Liebe des

in Klarheit angeschauten Gottes sich dem Willen als Ausübung aufzwingt, so ist ein solcher Akt nicht mehr im eigentlichen Sinne des Wortes ein *besonderer* Akt; er hat den Charakter des *Allgemeinen*, da er sich an das Allgemeine in der eigenen Natur und in der Ausübung seiner Rolle selbst wendet. Die Akte unseres diesseitigen Lebens aber richten sich nicht auf das Allgemeine; sie berufen sich nur darauf. Wenn ich sage: ich will das Gute; ein solcher Akt *ist* aber das Gute, so bezeichnet das Wort »ist« nicht eine Gleichheit, sondern ein Verhältnis, eine Beziehung von Mittel und Zweck; da aber zwischen jedem derartigen Akt und dem Guten in seiner Absolutheit immer ein grundsätzliches Mißverhältnis besteht, und da jedes zwischen ihnen bestehende Verhältnis relativ ist und — wie wir gesagt haben — einen willkürlichen Ersatz von Werten mit sich bringt, so kann der durch die Überlegung vorgelegte Akt in der Tat nur zum Ziele führen, wenn in die Überlegung etwas eintritt, was nicht von ihr kommt, ein Etwas, dessen Einfluß jene unendliche Kluft zwischen dem Relativen und Absoluten, die in der Schlußfolgerung des praktischen Syllogismus einander gleichgesetzt werden, zu schließen vermag.

Es wird sich zeigen, daß dieses Etwas der Wille selbst ist, und es wird noch deutlich werden, auf welche Weise er es ist.

Bei dem Fall der Anschauung Gottes liegt die Sache anders.

Die Überlegung, die man in diesem Falle anstellen würde, um auf diesen Akt hin zu schließen, wäre keine Überlegung, sondern eine einfache Wiederholung, oder sagen wir: eine Evidenz. Sie würde so verlaufen: ich will das Gute; nun ist dieser Akt — der Akt der beseligenden Liebe — das Gute. In diesem Untersatz

aber würde das Wort »ist« nicht mehr eine Beziehung oder irgendein Verhältnis von Werten, sondern ein völliges Sichdecken der Werte bezeichnen, so daß hier kein Platz mehr wäre für jenes Quasi-willkürliche, von dem wir sprachen; der Wille hat keinen Anhalt mehr, seine Initiative geltend zu machen: er ist erfüllt durch sein Ziel und bleibt in dessen seliger Knechtschaft.

Dieser Ausnahmefall bestätigt also unsern Satz. Alles einzelne Wollen ist frei, weil alles einzelne Wollen ein Stück Relativität einschließt, das die Überlegung — als Tätigkeit des Geistes — nicht zu überwinden vermag. Sie kann es nur, wenn sie *praktischer* Rat wird, das heißt Tätigkeit der ganzen Seele, wie wir noch besser sehn werden, wenn wir die Willensbewegung in Hinsicht auf die Artbestimmung untersuchen und dadurch die Synthese vorbereiten.

—

Die Bestimmung des Wollens

Wir haben also auf der einen Seite gesagt: der *Wille* bewegt sowohl sich selbst, als auch die andern Vermögen der Seele — also auch den Verstand — in bezug auf die *Ausübung* der Akte; auf der andern Seite: der *Verstand* anderseits bewegt sowohl sich selbst, als auch die andern Vermögen der Seele — also auch den Willen — in bezug auf die *Artbestimmung* dieser Akte.[1] Diese zweite Wurzel der Willensbewegung ist jetzt näher zu untersuchen.

Zu diesem Zweck brauchen wir uns nicht bei der Tätigkeit des Verstandes in seiner eigenen Ordnung aufzuhalten. Es genügt, wenn wir — um einen Ausgangspunkt zu haben — sagen, daß der Verstand in der Erkenntnisordnung sich selbst durch den *Beweis* bewegt. Wenn er eine Wahrheit besitzt — als Schluß-

folgerung oder als Axiom –, so geht er induktiv oder deduktiv von diesem ersten Akt mit Hilfe eines Mittelglieds zu einem weitern Akt über. »Die Prinzipien sind für die Beweisschlüsse das, was die tätigen Natursachen für ihre Wirkungen sind.«[1] Wie also alles, was *ist*, eine Wirkung hervorzubringen vermag, so vermag alles, was *erkannt* ist, zum Erkennen eines Andern zu führen, vorausgesetzt, daß es zwischen dem, was erkannt ist und dem, was zu erkennen ist, einen gemeinsamen Begriff – den Mittelbegriff – gibt.

Wenn die Verbindung zwischen dem Mittelbegriff und den beiden andern Begriffen sich uns als streng verbindlich darstellt, ist die Zustimmung des Verstandes zwangsläufig. Man kann dann zwar noch mit sich selbst spielen und versuchen zu glauben, man glaube nicht: im Grunde glaubt man, das heißt: der Verstand ist in seiner Haltung bestimmt.[2]

Wenn aber der Mittelbegriff mit den beiden andern derart verbunden ist, daß diese Verbindung bestreitbar erscheint, so zwingt sich uns die Schlußfolgerung nicht auf, und der Geist bleibt in sich unbestimmt. Wenn er in diesem Fall sich festlegt, so läßt sich das nur durch eine *Einmischung des Begehrungsvermögens* erklären, indem sich die Zustimmung, die sich im Namen des Wahren nicht aufzwingt, im Namen des Guten aufzuzwingen scheint. Wir haben ja gesagt, auch das Wahre sei ein gewisses Gut, insofern es eine Bereicherung der Seele darstellt und andere Bereicherungen vorzubereiten vermag. Es ist also gar nicht so merkwürdig, daß sich vom Guten zum Wahren eine Art von »Ersatz« der Werte vollziehn kann. Wenn wir in der Rückbesinnung auf uns selbst urteilen, daß wir nicht bloße Denkmaschinen sind, können wir kraft einer gewissen Wahl *(per quandam electionem)* durch den Willen einer Wahrheit zustimmen,

die als solche den Verstand nicht nötigt.[1] In diesem Falle bewegt die Vernunft sich selbst zu ihrem Akt durch den Willen, ebenso wie in der Überlegung, die die Ausübung leitet, der Wille sich zu seinem Akt durch den Verstand bewegt.

Insonderheit findet das beim Glauben statt: »*In credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate.*«[2] Allein dieser Satz gilt allgemein. Überall, wo eine relative Unbestimmtheit des Verstandes vorliegt, ist es *die Schwerkraft des Willens, die dem Verstande zu Hilfe kommt*, wenn es hier zu einer Entscheidung des Geistes kommt. Unser Lebenstrieb begnügt sich nicht mit dem Lichte des bloßen Beweises: sonst bliebe unsere innere Tätigkeit und auch die davon abhängende äußere viel zu oft unentschieden. Selbst in der Ordnung seiner eigenen Gegenstände würde der Verstand dann zu einer Qual. Das aber duldet der Lebenswille nicht. »Der Wille«, so hieß es oben, »will nicht für sich allein, sondern auch für den Verstand.« Es war gemeint in bezug auf die Ordnung der Ausübung; allein es gilt — unter Umständen — auch von der Ordnung der Artbestimmung. In der Seele — in ihrer Vielfalt und Einheit — mischen sich immer die Einflüsse. Sie mischen sich, aber sie vermischen sich nicht. Wenn wir behaupten, daß bei einer wahrscheinlichen Sache der Wille der Zustimmung des Verstandes zu Hilfe kommt, so heißt das nicht, daß der Wille hier zur Vernunft wird und urteilt. Diese »skotistische Vorstellung« *(scotista phantasia)*, wie sich ein Kommentator ausdrückt, kommt uns nicht in den Sinn. Wenn der Wille der Zustimmung der Vernunft zu Hilfe kommt, so tut er es durch die Vernunft; nur ist diese Vernunft nicht mehr von der gleichen Art wie die erste. Die erste ist ganz nur Vernunft, wenn man so sagen darf; die

zweite dagegen ist getränkt mit Wollen, und da die Vernunft weiß, daß es in einem solchen Falle für den Menschen vernünftig ist, nicht auf die Vernunft allein zu hören, so opfert sie ein Stück ihrer Selbstherrlichkeit und rettet dadurch sich selbst; sie findet sich, indem sie sich verliert.

Das ist mit jenem oben zitierten Satz gemeint: »*Ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate.*« Er will also besagen: der Verstand kann in vielen Fällen mit seinen eignen Mitteln, das heißt mit Hilfe der Überlegung, seinen Weg nicht festlegen; er tut es dann mit Hilfe des Willens; das heißt also: es ist der Verstand oder (besser gesagt) der mit Verstand und Willen begabte Mensch, der sich in bezug auf den Verstand unter dem Einfluß des Willens festlegt. Schon auf dieser Stufe verwirklicht sich (wie wir sehn), was oben angekündigt worden ist und jetzt noch deutlicher werden wird, daß nämlich die Ordnung der Ausübung und die Ordnung der Artbestimmung in teilweiser Abhängigkeit voneinander stehn. Es ist indessen der Wille, der in uns die Ausübung, und der Verstand, der in uns die Artbesonderung (oder formale Bestimmung) bewirkt. Wenn also bei einer wahrscheinlichen Sache der Wille sich zum Zweck der Artbestimmung der Akte unseres Verstandes einmischt, so tut er es *nach seiner eigenen Natur*, und wenn in die Ausübung unsrer Willensakte der Verstand sich einmischt, so tut auch er es nach seiner eignen Natur. Es gibt ja, wie gesagt, Artbestimmung auch in der Ausübung des Wollens, nämlich jenes Ja oder Nein, jenes Handeln oder Nichthandeln, das im Wollen liegt; und es gibt ebenso Ausübung in der Artbestimmung des Erkennens bei einer wahrscheinlichen Sache, da alsdann die Form des Erkennens ohne den Willen sich nicht entscheiden würde.

Doch bisher ist nur von der Artbestimmung des Verstandes selbst gesprochen worden. Wir müssen nun zu der Artbestimmung der *Wahl* übergehn, die eigentlich ein Wollen ist. Die Lösung beider Fälle muß irgendwie miteinander verbunden sein. Der Verstand, sagten wir, bewegt sich in einer *notwendigen* Sache selbst auf Grund seiner natürlichen »Selbsttätigkeit«; bei einer *zufälligen* Materie dagegen bewegt er sich unter dem Einfluß und mit Hilfe des Willens. Wenn sich der Verstand nun in dieser Weise bewegt, das heißt zu seiner eignen Artbesonderung bestimmt, so wird er offenbar nach dem gleichen Gesetz den Willen bewegen, das heißt in bezug auf die Artbesonderung seines Aktes bestimmen; er kann sich nicht in beiden Fällen verschieden verhalten. Wie bewegt er nun den Willen? Indem er ihm sein Ziel gibt. Das, was der Mensch durch den Verstand als sein Gut erfaßt, das heißt als »hier und jetzt« seinem Wesen entsprechend, als geeignet zu seiner Vervollkommnung: das ist es, was er ergreift.

Ist nun dieses »hier und jetzt« Entsprechende zufällig oder notwendig? Ist der Verstand des Menschen durch seine Natur selbst bestimmt, es so aufzufassen, oder ist er durch Einflüsse bestimmt, die in der Hand der wollenden Person liegen? Das ist die Frage der Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Artbestimmung unsrer Akte. Hier zweigt Sokrates ab mit seinem berühmten »Zweifel« und Leibniz mit seinen »ausreichenden Gründen«. Wie kann die Erkenntnis durch die Willenstat überwunden werden, fragt Sokrates, wenn es doch die Erkenntnis sein soll, die diese Tat bestimmt? Wie sollen die Gründe der Wahl diese nicht bestimmen, fragt Leibniz, da doch die Vernunft die Wahl lenkt?

Die Antwort besteht darin, daß man sagt: die Ver-

nunft, die bestimmt, bedarf vielleicht — nehmen wir es einmal an — selbst der Bestimmung; es kann hier verschachtelte Einflüsse geben, und wenn bei einer zufälligen Sache der Verstand sich in Hinsicht auf seinen eigenen Gegenstand nur unter einem Willenseinfluß bestimmt, so wird das erst recht der Fall sein, wenn es sich um ein wahlbestimmendes Urteil handeln soll. Wenn man diese Antwort vollständig begreifen und aus ihr herausholen will, was sie an Aufklärung über die Wahlfreiheit enthält, so muß man die Natur dieses bestimmenden Urteils noch genauer untersuchen.

Es gibt Urteile der verschiedensten Art; es gibt zunächst theoretische Urteile, die denen gleich sind, die die spekulativen Wissenschaften bilden. Sie beziehn sich auf das, was ist, nicht auf das, was geschehn soll. Sie bleiben also hier außer Betracht. Es gibt weiter Urteile, die zwar, weil sie Beziehung zum Tun haben, praktische Urteile genannt werden, aber im Grunde noch wissenschaftliche Urteile sind: das sind die Schlußfolgerungen der Moral. Daß diese Urteile vom Gewissen herangezogen werden, um vorher die Wahl der Seele zu leiten, nachher sie zu beurteilen, das hebt ihren im Grunde *theoretischen* Charakter nicht auf. Daß das Abstrakte dem Konkreten dient, hindert es nicht, abstrakt zu bleiben: reine Wissenschaften oder angewandte Wissenschaften sind unter dem Gesichtspunkt, unter dem wir hier die Dinge betrachten, in gleicher Weise theoretische Wissenschaften. Das Gewissensurteil besteht rein in einer Erkenntnis *(in pura cognitione consistit)*.[1]
Die *Praxis* aber geht weiter: sie treibt bis zum Handeln, dergestalt, daß das letzte praktische Urteil unmittelbar an den Akt rührt. »Die Überlegungen und

die Wahl beziehn sich auf das Einzelne, weil die Akte auf das Einzelne gehn. Was also als gut und angemessen erfaßt wird, muß als gut und angemessen *im Einzelfall* erfaßt werden.«[1]

Daraus folgt, daß das letzte praktische Urteil nicht eine einfache Entscheidung sein darf, wie sie sich in der Formel ausdrückt: »Das mußt du tun« *(hoc tibi est faciendum)*, sondern daß sie ein Befehl *(imperium)* sein muß, dessen Formel etwa lautet: »Tu das«.[2] Solange man in der Tat nicht bis zur wirklichen und effektiven »gerichtlichen Vorladung« geht, wendet man die Vernunft auf den Akt, den es hervorzubringen gilt, gar nicht an; man verbleibt noch im Abstrakten. Es bleibt noch bei einer »Entscheidung«, die auf alle ähnlichen Fälle anwendbar ist, und das eben kennzeichnet das Allgemeine.

Man sagt in der Metaphysik, daß die ineinandergeschachtelten und einander präzisierenden Abstraktionen niemals die Wirklichkeit treffen, und daß zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen ein unüberbrückbarer Abgrund liegt. Die Form und die Materie stehn einander als solche unendlich fern. Was sie verbindet, ist der »Träger«; er allein hat die Kraft dazu. Wenn sich die Form von sich aus als Träger zu präzisieren sucht, so vermag sie das nicht. Daher haben wir auch die Auffassung zurückgewiesen, als ob die Vereinzelung auf das Zusammensein von Eigentümlichkeiten oder Eigenschaften zurückzuführen wäre, was aus jedem Träger und aus der ganzen Natur nur ein Abstraktum machen würde.[3]

Diese Schlußfolgerung gilt auch in der Psychologie (oder Metaphysik der Seele). Allgemeine Überlegungen, auch wenn sie präzisiert werden, können nie so präzisiert werden, daß sie die Wirklichkeit selbst treffen und die Tat wirklich lenken. Was für zwei

Fälle gilt, genügt in Wirklichkeit für keinen. Das Abstrakte nun, so präzis es auch sein mag, paßt auf eine Unendlichkeit von Fällen. Es ist darum außerstande, die Tat zu lenken: es bedeutet nur ein »Recht«; von dem »Recht« aber bis zur »Tat« liegt die ganze Unendlichkeit, die die Individualität in sich enthält.

Das will Thomas ausdrücken, wenn er unterscheidet zwischen dem abstrakten *(absolute)* und dem wirksamen *(movendo)* Ansagen eines Befehls; und er schließt, daß die Befehle der Vernunft in uns von der zweiten Art sind.[1] Sie müssen nicht allein auf die Gewissensfälle, die unser Handeln setzt, bezogen sein, sondern vor allem darauf, daß diese Fälle *uns* betreffen: uns in der Besonderheit unsres Wesens und in der Besonderheit unsres gegenwärtigen Aktes in bezug auf unser »hier und jetzt« gegenwärtiges Objekt. Mit andern Worten: das praktische Urteil muß die Tat selbst enthalten, in der das Subjekt und das Objekt sich vereinigen, und nicht allein seinen verstandesmäßigen Ausdruck, da es in Wahrheit keinen adäquaten Ausdruck eines Subjektes gibt und geben kann und ebensowenig einen verstandesmäßigen Ausdruck eines wirklichen Objektes, noch auch einen adäquaten verstandesmäßigen Ausdruck einer Tat, da Subjekt, Objekt und Tat immer einen auf das reine Denken nicht zurückführbaren Bestandteil in sich enthalten.

Das praktische Urteil, sagt ein Kommentator, bezieht sich auf das zuletzt bestimmte Objekt, das auf das zuletzt bestimmte Subjekt bezogen ist *(objecti vestiti relati ad subjectum vestitum)*. Diese bestimmende »Bekleidung«, die zuletzt das Subjekt und das Objekt des praktischen Urteils kennzeichnet, ist nicht eine »Umhüllung« mit Abstraktionen, so genau man sie auch in ihrem Zuschnitt und so gut sitzend

man sie auch annehmen mag, sondern es ist eine Art Hemd der Dejanira; sie haftet an dem Subjekt, insofern es Subjekt ist, und an dem Objekt, insofern es wirklich und einzelhaft ist; sie ist das Subjekt und das Objekt selbst in ihrer wirklichen Synthese, insofern diese Wirklichkeit der Vernunft und dem Lichte zugänglich ist.

Es ist nicht zu verwundern, daß das Licht, das in uns ist, und das wir selbst sind, in uns auch den dunklen Grund der Vereinzelung erreicht, in dem sich das Geheimnis des Seins verbirgt. Wir wissen ja, daß die Vernunft durch die Sinne, die ihre »natürliche Verlängerung« sind, die Wirklichkeit und ihre innerste Einzelhaftigkeit erreicht. Wenn die Vernunft also in uns oder außer uns die Wirklichkeit erreicht, so tut sie es nicht als Vernunft, sondern kraft ihrer Verbindung mit den Sinnen.[1] Wenn sie in uns das Subjekt als solches erreicht, um es zu lenken, so tut sie es in gleicher Weise nicht als Vernunft, sondern als jenes Licht der Seele, das eben Licht der *Seele* ist, das heißt eines Wesens, das nicht allein die Vernunft, sondern auch den Willen besitzt, das heißt eines sich selbst bewegenden Wesens. Das ist der Grund, weshalb das praktische Urteil letzte Bewegungskraft hat. Es besteht nicht in einer reinen Erkenntnis, sondern in der Anwendung der Erkenntnis auf die Liebe *(in applicatione cognitionis ad affectionem).*[2] Seine Wahrheit wird nicht beurteilt nach der Übereinstimmung mit dem, was ist *(non per conformitatem ad rem)*, sondern nach der Übereinstimmung mit dem Willen, der seine Norm benutzt *(per conformitatem ad appetitum rectum).*[3] Von ihm vor allem ist zu sagen, was Thomas von jedem Urteil sagt: daß es in sich eine schöpferische Tätigkeitsenergie enthält und nicht bloß die Empfänglichkeit

eines Spiegels.[1] Das »*imperium*« – das ist der Name dieses aktiven Urteils im Thomismus – ist getränkt mit Wollen; es steht also in Abhängigkeit vom Wollen.[2]

Hier sehen wir wieder einmal jene unvermeidliche Synthese: »Licht-Tätigkeit, Artbestimmung-Ausübung« aufbrechen, die das Stichwort der Wahlfreiheit ist. Die Artbestimmung und die Ausübung sind zwei Perspektiven, die sich verbinden. Wir stehn gegenwärtig in der ersten und sehn von Ferne das Ende der andern. Bevor wir an sie herantreten, verfolgen wir methodisch den Weg, auf dem wir sind.

Die bewegenden Urteile, von denen eben die Rede war, sind jene, die die Thomisten als die eigentlich praktischen *(practico practici)* bezeichnen. Thomas nennt sie auch Wahlurteile, weil sie es sind, die wirksam unsere Wahl bestimmen, während die Bewußtseinsurteile sie nur werten, die wissenschaftlichen Moralurteile sie einordnen und die spekulativen Urteile – bisweilen und mehr oder weniger – ihre entfernten Grundlagen darstellen.

An diese Urteile denkt Thomas, wenn er so nachdrücklich sagt: das Begehren folgt dem Verstand. Das heißt aber nicht, daß es dem Verstande in jedem Zustand folgt. Es folgt ihm nur im letzten Zustand der praktischen Orientierung bezüglich der tatsächlichen Umstände, die das Subjekt und das Objekt hier und jetzt betreffen. Kurz, das Begehren folgt dem Verstand im Akt des letzten »eigentlich praktischen« Urteils, das heißt des effektiv auf die innere Tätigkeit angewandten, oder – mit anderen Worten – des gebietenden Urteils.[3]

Unter der Voraussetzung dieser Schlußfolgerung kann man sich darüber klar werden, daß die Artbestim-

mung des Willens durch den Verstand nicht zum Determinismus führen kann.

Wenn sich aus dem Eingreifen des Verstandes in das Wollen ein Determinismus ergeben sollte, so müßte zunächst der Verstand *unabhängig vom Wollen* dazu bestimmt sein, den Akt, den sein Einfluß lenkt, als gut und angemessen zu beurteilen. Wenn dagegen der Verstand sich in seinem letzten »eigentlich praktischen« Urteil nur in Abhängigkeit vom Wollen bestimmt, so ist es klar, daß er für sich allein den Akt nicht zu erzwingen vermag.

Bei einer zufälligen Sache bestimmt sich der Verstand in Hinsicht auf seinen eigenen Gegenstand nur unter dem Einfluß des Willens. Nun ist das praktische Urteil, so wie es eben bestimmt worden ist, durchaus etwas Zufälliges, da Notwendigkeit nur im »Recht« liegt, das praktische Urteil aber auf die »Tatsache« bezogen ist, da ferner das Notwendige aus der *Form* kommt, das praktische Urteil aber den *Träger* einschließt, der sich auf die Form nicht zurückführen läßt, da endlich die jedem Ding eingeschlossene Erkennbarkeit das Ding nicht erschöpft, weil das Ideale dem Realen nicht adäquat ist und das praktische Urteil bezogen ist auf die Realität der Akte und der Dinge.

Schon das spekulativ-praktische Urteil, wie es die Moralwissenschaft oder das Einzelgewissen fällt, ist ein Urteil über eine zufällige Sache und es hängt darum in gewisser Hinsicht vom Wollen ab. Man kommt daher auf der einen Seite zu der Auffassung, man *wolle* darum, »weil bei dem Gegenstand des Handelns eine Menge von Gesichtspunkten sich zeigt, von denen jeder irgend etwas — was es auch immer sei — als gut erscheinen lassen kann«.[1]

Hier erkennt man die Analyse Pascals wieder: »Der

Wille ist eins der Hauptorgane des Glaubens, nicht als ob er den Glauben formte, aber weil die Dinge wahr oder falsch sind je nach der Seite, von der aus man sie ansieht. Der Wille, der der einen Seite mehr zuneigt als der andern, wendet den Geist von der Betrachtung jener Seite, die er nicht zu sehn liebt, ab; und so bleibt der Geist, der gleichen Schritt mit dem Willen hält; dabei stehn, die Seite zu betrachten, die der Wille liebt, und so urteilt er darüber auf Grund dessen, was er sieht.«[1]

Die Sache liegt aber ganz anders, wenn es sich nicht mehr darum handelt, so im allgemeinen — mit der offensichtlichen Unbeteiligtheit der reinen Betrachtung *(quasi speculativa quadam consideratione)*[2] — zu urteilen, sondern darum, im Hinblick auf das Handeln oder (besser gesagt) im Handeln selbst *(quasi practica cognitione per comparationem ad opus)* zu urteilen. Hier wird die Zufälligkeit ganz offensichtlich, denn dem praktischen Urteil stellt sich ein einzelnes Gut in Wahrheit von einer Unmenge von Seiten dar.

Hier stehn wir nicht mehr einem nur in der Annahme gesetzten Subjekt und Objekt gegenüber, deren vernünftige Wesenheit sich der reinen Vernunft an sich überlassen zu müssen scheint und nur zufälligerweise entzieht, weil ihre wahren Ursachen durch die Wahrscheinlichkeit verdeckt werden, sondern hier verbergen sich die Ursachen selbst: sie versinken im Unerkennbaren; es ist die Wirklichkeit, die entweicht und sich der Natur des Geistes gegenüber widerspenstig zeigt. Die Tat bietet — das kann nicht genügend betont werden — dem Verstand eine in doppelter Weise unerschöpfliche Unendlichkeit dar: die Unendlichkeit des wirklichen Objekts und die Unendlichkeit des wirklichen Subjekts.

Darauf gründet dann eine Unendlichkeit zweiten Grades, wenn man so sagen darf, das heißt die Unendlichkeit der Aspekte, unter denen ein angeblich gutes Objekt dem Subjekt, das es sozusagen vervollkommnen soll, sich darstellen kann. Was die Theorie für dieses theoretische Subjekt als gut bezeichnet, kann, wie wir wissen, schon durch die Theorie selbst als nicht gut oder als schlecht beurteilt werden, weil diese bei einer wahrscheinlichen Angelegenheit die Sache auch von einer andern Seite aus anschauen kann. Wenn es sich nun aber nicht mehr um Theorie, sondern um Praxis handelt, und wenn das Subjekt wie das Objekt nicht mehr in der Abstraktion gegeben sind, sondern in der Wirklichkeit selbst, dann bieten die Seiten, von denen aus der Akt sich darstellen kann, die ganze Unendlichkeit der zwischen zwei Gliedern von unendlich veränderlichen Bestimmtheiten möglichen Beziehungen dar.

Aus diesem Grunde hat jedes praktische Urteil — von seiten des Geistes aus gesehn — gegenüber jedem einzelnen Gegenstand einen Grund von offenbarer Unbestimmtheit. Wenn es bewegend ist, so ist das darum, weil es das Wollen einschließt, und wenn es einzig, insofern es aus dem Geiste hervorgeht, artlich bestimmt, so schließt also die artliche Bestimmung der Akte einen nötigenden Einfluß dann nicht ein.

Es gibt nur einen Fall, in dem die Notwendigkeit wieder ihre Rechte aufnimmt; er liegt vor, wenn die praktische Vernunft sich auf ihr erstes Prinzip zurückwendet und es unserm Willen zur Annahme vorlegt. Der auf die Seligkeit bezogene Akt im eigentlichen Sinne wird mit Notwendigkeit hervorgebracht; seine Artbestimmung ist zwingend. Nicht als ob man gezwungen wäre, die Glückseligkeit zu *wollen:* man

kann auch dieses Wollen nicht-wollen, wie man einen beliebigen Akt nicht-wollen kann, denn ein Willensakt ist noch ein Objekt, und zwar ein wesensmäßig einzelnes Objekt; dieses Objekt aber steht unter der Relativität, unter der jedes einzelne Objekt stehn muß.[1] Aber hier liegt eigentlich eine Unbestimmtheit der Ausübung vor. Man könnte hier mit Überlegung den Gegenstand aus dem Bewußtseinsfeld entfernen und die Entscheidung verweigern. Aber auch dann wäre der Grund, aus dem heraus man das tut, noch notwendigerweise von diesem Objekt selbst hergenommen. Auf jeden Fall, wenn das Problem gestellt ist und eine praktische Bestimmung hinzutritt, ist ihre Artbestimmung gewiß. Die Glückseligkeit läßt, wenn ein Akt sich ihr tatsächlich zuwendet, nur einen Akt der Annahme zu.

Den Grund dafür haben wir angegeben.[2] Aber dieser Grund genügt in gleicher Weise, um darzutun, daß die Einzigartigkeit seines Objektes diesen Fall zu einem einzigartigen macht.

Da er der einzige ist, der in seiner umfassenden Allgemeinheit alle unterscheidbaren Einzelheiten enthält, ist er auch der einzige, der beanspruchen kann, das Wollen in seiner artlichen Besonderheit mit Notwendigkeit zu bestimmen. Alles — ausgenommen das Ganze — läßt den Einzelurteilen, die uns bewegen, freien Spielraum. Wenn man der Glückseligkeit eine einzige ihrer Bedingungen entzöge und sie dadurch zu einem *besondern* Objekt machte, so würde es möglich, daß unter gewissen Einwirkungen ein Einzelurteil der Seele dieses Fehlen zum Anlaß nähme, das, was sie leiden macht, zurückzuweisen. Es wäre aber auch möglich, daß die Seele, wenn sie unter einem andern Einfluß einzig und allein den tatsächlichen, wenn auch relativen Wert des so aus dem Gesamt-

schatz der Güter herausgebrochenen Gutes ins Auge faßte, sich zu ihm hinziehn ließe, indem sie eben hier und jetzt durch das *Einzel*urteil gezogen würde.[1]
In beiden Fällen wird jedoch die Seligkeit im Grunde der siegreiche Beweggrund sein, da sie das Prinzip dieses Einzelurteils ist, das uns bewegt. Alles, was uns bewegt, bewegt uns nur, weil es an der Seligkeit teil hat. Aber gerade weil nichts ihr gleich kommt, kann alles den Anschein gewinnen, als ob es ihr gleich käme. Der schwächste Grund gewinnt, wenn er sich auf sie beruft, die Kraft des stärksten, der nur durch sie stark ist. In der Ersetzung der Werte, die der praktische Syllogismus mit sich bringt, kann alles für das gelten, was im Grunde allein gilt. Von Anfang an haben wir betont, daß die Zufälligkeit des freien Willensentscheids darin besteht, daß der Mensch auf Grund des relativen Charakters aller Teilgüter und der Veränderlichkeit seiner Einzelurteile unter gewissen Einwirkungen das »Gewicht« seiner Seele hierhin oder dorthin werfen und so seine Akte verschieden bestimmen kann.
Aber welche Einflüsse können hier die Urteile der Seele bewegen, und wie und in welchem Maße bleibt unter diesen Einflüssen die Freiheit der Artbestimmung erhalten?

—

Die Beweggründe des Wollens

»Daß der Wille sich bei einem ihm angebotenen Gegenstand, der zu verschiedenen Erwägungen Anlaß gibt, mehr nach dieser als nach jener Seite neigt, kann in dreifacher Weise begründet sein. Erstens darin, daß die eine Seite ein stärkeres Gewicht hat, und dann bewegt sich der Mensch nach seiner Vernunft, so etwa wenn einer das, was seiner Gesundheit nütz-

lich ist, dem vorzieht, was seiner Lust nützlich ist...«[1] In diesem Falle ist der Wille nicht nur seiner eigenen Natur gefolgt, was er immer tun muß, sondern der Natur des Menschen überhaupt und der Gesamtnatur, in der der Mensch natürlicherweise verwurzelt ist.

Der Wille ist dem Menschen für den Menschen gegeben und für alle Zwecke des Menschen. Wenn er sich im Einklang mit dem betätigt, was die Vernunft uns vom Menschen und seinen Zielen sagt, so ist diese Betätigung richtig. Der Wille hat den wirklichen Beweggrund seiner Tätigkeit gefunden; was ihn bewegt, ist das, was ihn zu bewegen *bestimmt ist*, und nicht allein das, was ihn bewegen *kann*. Es liegt also hier Freiheit (weil der Wille auch andern Einflüssen gehorchen konnte) und zugleich ein guter Gebrauch der Freiheit vor, daher Freiheit im höchsten Sinne; denn der gute Gebrauch eines Dings enthüllt und fördert, was das Normalste in diesem Ding ist, das heißt seine vollständige Natur.

Hier hat die Moral ihren Platz. Nun hat die Moral Sanktionen; das normale Ziel der richtigen Tätigkeit ist die Verwirklichung der Seligkeit, ebenso wie das Erstreben der Seligkeit ihr Prinzip war *(finis et forma coïncidunt nisi quod id quod est primum in intentione est ultimum in executione)*. Es zeigt sich also, daß in der sittlichen Tat das Prinzip der Tat gut angewandt worden ist, und daß die in dem praktischen Syllogismus aufgestellte Gleichung »Dieses ist gleich der Glückseligkeit« richtig war. Der sittliche Akt gilt für die Seligkeit und trägt sie. Er trägt sie, das heißt *in der Hoffnung*. Aber was ist die Hoffnung anders als eine von der Zeit bedingte Wirklichkeit? Diese Bedingung ändert nichts an den sittlichen Werten, denn die Moral schließt das Absolute ein, und

sie stellt es zu unsrer Verfügung; das Absolute aber steht nicht mehr unter dem Gesetz der Zeit.

Es ist also in diesem ersten Fall *natürlich*, daß der Wille sich auf ein relatives Gut richtet, da dieses Relative den Wert des Absoluten hat. Nicht natürlich wäre das Gegenteil. Die Frage, wie ein Wesen, das durch ein so festes Band, wie es die Vernunft darstellt, an das absolute Gut geknüpft ist, den Forderungen dieses Gutes, so wie die Vernunft sie zeigt, sich entziehn kann, ist ein ewiges Problem.[1] Allein es kann sich ihnen entziehn, und weil es das kann, ist die Befolgung der Norm als ein Fall von Freiheit festzuhalten. Nun folgen weitere Fälle.

»Der zweite Beweggrund (aus dem sich der Wille bei einem ihm dargebotenen Ziel mehr nach dieser als nach jener Seite hin wenden kann) liegt darin, daß der Mensch *diesen* besondern Umstand des Zieles ins Auge faßt und nicht einen andern. Das kommt sehr häufig vor, weil in der Innen- und Außenwelt immer ein Anlaß zu derartigen Gedanken vorhanden ist.«[2] Dieser zweite Fall zeigt uns den Menschen, wie er den Umständen ausgeliefert ist und nicht mehr voll und ganz die Beweggründe seiner Tat beherrscht, so daß seine Wahl nicht mehr geregelt wird durch ein Vorziehen, sondern durch die ausschließliche Wirksamkeit eines Beweggrundes. Das Leben des Geistes ist ja eine Bewegung, und es enthält Beiläufigkeiten, die fortwährend die besondern Bedingungen der Erkenntnis verändern. So erscheint uns heute ein Umstand als merkwürdig, der uns gestern gar nicht auffiel. *Wir* haben uns geändert oder das Rad der Ereignisse hat sich gedreht. Können wir etwas dazu? Vielleicht ja, und dann liegt ein indirektes Wollen vor.[3] Wenn wir aber nichts dazu können, und wenn allein innere

oder äußere Zufälle diese »Richtungsänderung« des Geistes verursacht haben, dann bleibt zu fragen, ob wir den relativen Charakter des fraglichen Aspektes beurteilen oder nicht. Wenn wir ihn beurteilen, gibt es Freiheit, denn das Subjekt, das sich auf seine Norm zurückzieht, kann »sein Urteil beurteilen«, und darin liegt der Grund der Wahlfreiheit. Wenn aber die Unaufmerksamkeit oder irgendeine ungewollte »Besessenheit« unsern Augen den relativen Charakter eines Gutes verdeckt, so wirkt dieses Gut als absolutes, und die Zustimmung des Wollens wird zwangsläufig.

Man muß sich daran erinnern, daß ja, da der Wille ein vernünftiges Begehren ist, nicht das Gute *an sich* es ist, was ihn bewegt, sondern das Gute *in uns (bonum apprehensum)*. Wie relativ auch ein Gut sein mag: wenn es ohne diese Bedingung in uns eintritt, wird es als Gut wirken, und das Begehren nach dem Guten in uns wird in ihm seine Befriedigung suchen.

Darauf beruht die Täuschung jener, die glauben, hier bei Thomas einen Fehler zu finden, wenn sie die Tatsache, daß es natürliche und notwendige Willensbewegungen gegenüber Teilgütern gibt, zum Anlaß nehmen, das Postulat seiner ganzen These: »Teilgüter lassen unsern Willen in einer relativen und herrschenden Unentschiedenheit«, zu bestreiten. In der Formulierung dieses Postulates ist ein Wort hinzuzufügen: »Teilgüter lassen, wenn sie als solche beurteilt werden, unsern Willen in voller Unentschiedenheit«. Damit bricht der ganze Einwand zusammen. Diese Einschränkung aber ist selbstverständlich; denn was nicht beurteilt ist, ist auch nicht Gegenstand des Wollens. In dem fraglichen Fall ist also, wenn man genau sprechen will, nicht zu sagen: der Wille richtet sich auf ein *Teilgut* sondern: der Wille richtet sich

auf ein Gut, und das erklärt, daß er sich da *als Natur* verhält, und daß die Freiheit nicht im Spiel ist. Hier liegt vor, was man unüberlegte Bewegungen nennt. Als Theologe weist Thomas ihnen einen bedeutenden Platz in seiner Gnadenlehre an.

Der dritte Grund, aus dem sich der Wille bei einem Gegenstand mehr nach dieser als nach jener Seite richten kann, ist die »Anlage des Subjekts«. Denn nach Aristoteles[1] »*erscheint einem jeden das zu verfolgende Ziel so, wie er selber ist*. Daher kommt es, daß der Wille eines zornigen Menschen sich gegenüber demselben Gegenstand ganz anders bewegt als der Wille eines ruhigen Menschen; denn die gleiche Sache paßt nicht zu beiden, ebensowenig wie die gleiche Nahrung für einen Gesunden und für einen Kranken paßt. Wenn also die Anlage, auf Grund deren dieses Ding einem Menschen als gut und angemessen erscheint, ihm *natürlich* und darum nicht dem Willen unterworfen ist, so wird der Wille das Ding auf Grund einer Naturnotwendigkeit wählen: so wünschen alle Menschen von Natur aus zu sein, zu leben und zu begreifen. Wenn es sich aber um eine nicht mehr natürliche, sondern um eine dem Willen unterworfene Anlage handelt, wie zum Beispiel wenn ein Mensch auf Grund einer Gewohnheit oder einer Leidenschaft dazu veranlagt ist, daß ihm dieser besondere Gegenstand in diesem Fall als ein Gut oder als ein Übel erscheint, dann bewegt sich der Wille nicht notwendig; denn er kann diese Anlage überwinden, so daß ihm der Gegenstand nicht mehr in dieser Weise erscheint, wie zum Beispiel ein Mensch seinen Zorn beruhigen kann, um nicht mehr im Zorn zu urteilen. Eine Leidenschaft ist dabei leichter zu überwinden als eine Gewohnheit.« Diese scheinbar so klare Stelle bedarf nach vielen

Richtungen hin der Erklärung. Andere Stellen, die in Menge vorhanden sind, können uns dabei helfen.

Wenn wir gesagt haben: der Wille kann sich auf eine besondere Seite eines Gegenstandes hinrichten auf Grund der Bedeutung, die diese Seite an dem Gegenstand hat; weiter: der Wille kann sich auf diese Seite hinrichten auf Grund der Bedeutung, die diese Seite in dem Subjekt gewinnt, indem sie die Aufmerksamkeit der Seele für sich allein in Anspruch nimmt, so bleibt jetzt die Bedeutung heranzuziehen, die diese Seite für ein Wesen im Falle des praktischen Urteils unter der Voraussetzung der besondern Anlage dieses Wesens haben kann.

Da in der Tat das praktische Urteil ausdrückt, daß ein wahrgenommenes Gut dem Träger der Tätigkeit hier und jetzt angemessen ist, muß die besondere Anlage dieses Trägers irgendwie in die Sache hineinspielen. »Daß etwas gut und angemessen erscheint, hängt von zwei Seiten ab: von der Beschaffenheit des Objektes, das vorgestellt wird, und von der Beschaffenheit des Subjektes, dem das Objekt vorgestellt wird. Die Angemessenheit schließt ja eine Beziehung ein und hängt somit von zwei Endpunkten ab. Daher kommt es, daß ein anders veranlagtes Wesen einen Gegenstand nicht in gleicher Weise als angemessen empfindet.«[1] Das ist der Sinn des schon zitierten berühmten Satzes: »Einem jeden erscheint das zu verfolgende Ziel so, wie er ist.«

Wenn man dieses Wort bis auf den Grund preßt, muß man, wie es scheint, zu einer Art von Determinismus kommen; aber wir wissen schon, daß es damit nichts ist, denn der Mensch ist *so* (das heißt als tätiges Prinzip seiner Wahlhandlungen *bestimmt)* nur in einer relativen Art. Seine Bestimmungsform ist das Gute in seiner Absolutheit. Nun ist diese Be-

stimmung in Wahrheit keine, da sie nichts begrenzt und für den Willen alle Ausblicke des Seins offen läßt.[1] Das Sein in Hinsicht auf das Gute ist der adäquate Gegenstand des Wollens, wie es in Hinsicht auf das Wahre der Gegenstand des Erkennens ist. Wenn also das vernünftige Wesen Bewußtsein hat und seine Norm gebraucht, so kann es nicht absolut dazu bestimmt sein, irgendein Teilgut als angemessen zu beurteilen. Man kann sich diese grundlegenden Gesichtspunkte der Lehre nicht oft genug in Erinnerung bringen.

Jedenfalls, da das Wollen dem Menschen für den ganzen Menschen gegeben ist, das heißt in Hinsicht auf die Verwirklichung seines Zieles, das *sein* Gut ist, da anderseits der Mensch eine zusammengesetzte Natur ist und diese seine Natur sich in seinem Ziele wiederfinden muß, so folgt daraus, daß das von dem Menschen unter dem Namen der Glückseligkeit gesuchte Ziel Bedingungen enthält, die, wenn sie als solche erkannt werden, den Willen ebenso nötigen wie die Glückseligkeit selbst.[2] Kann der Mensch glücklich sein, ohne zu leben, ohne zu erkennen, fühlen und wollen, ohne sich mit seinesgleichen zu verbinden? Diese Grundbedingungen des menschlichen Glückes können in Wahrheit nicht verschmäht werden. Wer behauptet, sie zu fliehn, der sucht sie in der Regel nur in andern, bessern Formen. Der absolute Asketismus ist ein scheinbar Besiegter, der im stillen für die Revanche rüstet.

Das ist kein Grund, weshalb nicht in besondern Fällen der Geist in irgendeiner Verirrung gegenüber Gegenständen, denen die Seele *natürlicherweise* zustimmt, nein sagen kann. Das Natürliche ist das, was in der Regel *(ut in pluribus)* da ist, und wir wissen, daß die Naturnotwendigkeit bedingt ist. Wenn der

Mensch sein Gut begreift – und, was die Grundbedingungen angeht, begreift er es in der Regel –, so muß er notwendigerweise (auf Grund einer Naturnotwendigkeit) leben, erkennen, fühlen, wollen, sich verbinden usw., wie er und zwar in diesem Fall mit einer absoluten und metaphysischen Notwendigkeit die Seligkeit selbst will. Sobald man begreift, was diese ist, kann es ihr gegenüber keine Abirrung des praktischen Urteils mehr geben, in Anbetracht der Tatsache, daß ihr Begriff gerade das enthält, was ein sich empörender Wille ihr entgegensetzen möchte.

Aber es gibt andere Anlagen, die, wenn sie auch für den Menschen als solchen nicht natürlich sind, doch für das handelnde *Einzelwesen* auf Grund seiner persönlichen Art natürlich sein können. Die Erblichkeit ist eine Tatsache, die Zufälle der Erziehung sind ebenfalls Tatsachen. Wir wissen, daß Thomas dazu noch die Einflüsse der Gestirne fügt,[1] das heißt in unsrer Sprache: die allgemeinen Tätigkeiten, die sich in die Zeugung und dann in die Tätigkeit des Menschen einmischen. Alle diese Anlagen haben ihren Einfluß auf das praktische Urteil, da die Praxis – man darf nicht müde werden, das immer wieder zu sagen – sich auf das Wirkliche in seiner letzten einzelhaften Besonderheit, das heißt »bekleidet« mit all seinen tatsächlichen Umständen, bezieht, und da das praktische Urteil der Angemessenheit also bedeutet, daß der Gegenstand, so wie er in Wirklichkeit ist, für das Subjekt, so wie es in Wirklichkeit ist, das Gut darstellt. Wenn also das Subjekt in Wirklichkeit zum Zorn oder zur Wollust oder zur Lüge veranlagt ist, so wird sich ergeben, daß die Rache, die sinnliche Lust und die Lüge in seinem praktischen Urteil die Bedeutung des Guten gewinnen können. Es wird in einer gewissen natürlichen Neigung danach streben, derarti-

ges zu tun; wir sagen: mit einer *gewissen* »natürlichen« Neigung, weil das *Natürliche* in der Sprache des heiligen Thomas auf die *artliche* Natur bezogen ist; das Einzelhafte dagegen ist bezogen auf die Materie, die nur sekundär – in Abhängigkeit von der Form – *Natur* ist.[1] Es bleibt aber dabei, daß ein Streben vorliegt, und wenn der Mensch in sich seine sinnliche Natur handeln läßt, so wird sein praktisches Urteil, das sich nur um das Gut der sinnlichen Natur kümmert, das als schlechthin gut und angemessen bestimmen, was nur für die Sinne gut und angemessen ist.

Dann wird an Stelle des Menschen *das physische All* handeln, weil ja die Anlagen, denen er folgt, von den Gestirnen, den Zufällen der Zeugung, der physischen Beschaffenheit der Vorfahren, das heißt überhaupt vom Kosmos abhängen. Der Mensch wird sich dem Determinismus ausgeliefert haben; er wird als Tier handeln und das Wort der Bibel verwirklichen: »Der Mensch, der in Ehren stand, hat dies nicht begriffen. Er hat sich auf die Stufe der Tiere gestellt, die keine Vernunft haben, und ist ihnen gleich geworden.«[2]

Konnte er das vermeiden? Ja, und zwar unter der einen Bedingung, daß seine Vernunft sich betätigte. Wenn seine Vernunft gefesselt ist und in einem ungeordneten Körper nicht mehr die für ihre Betätigung notwendigen Bedingungen findet, dann kann der Wille – als das Vermögen des abstrakten Gutes – nicht mehr in die Reihe treten; die *Norm* der menschlichen Tätigkeit kann nicht mehr – um es zu besiegen – mit dem wesentlich *einzelhaften* Gut, als welches das physische Gut ist, verglichen werden. Dann wird die Handlung deterministisch ablaufen. Der Mensch wird seine Wahl treffen wie ein Tier – in einer »erzwungenen Wahl«, das heißt: in der eigent-

Mensch sein Gut begreift – und, was die Grundbedingungen angeht, begreift er es in der Regel –, so muß er notwendigerweise (auf Grund einer Naturnotwendigkeit) leben, erkennen, fühlen, wollen, sich verbinden usw., wie er und zwar in diesem Fall mit einer absoluten und metaphysischen Notwendigkeit die Seligkeit selbst will. Sobald man begreift, was diese ist, kann es ihr gegenüber keine Abirrung des praktischen Urteils mehr geben, in Anbetracht der Tatsache, daß ihr Begriff gerade das enthält, was ein sich empörender Wille ihr entgegensetzen möchte. Aber es gibt andere Anlagen, die, wenn sie auch für den Menschen als solchen nicht natürlich sind, doch für das handelnde *Einzelwesen* auf Grund seiner persönlichen Art natürlich sein können. Die Erblichkeit ist eine Tatsache, die Zufälle der Erziehung sind ebenfalls Tatsachen. Wir wissen, daß Thomas dazu noch die Einflüsse der Gestirne fügt,[1] das heißt in unsrer Sprache: die allgemeinen Tätigkeiten, die sich in die Zeugung und dann in die Tätigkeit des Menschen einmischen. Alle diese Anlagen haben ihren Einfluß auf das praktische Urteil, da die Praxis – man darf nicht müde werden, das immer wieder zu sagen – sich auf das Wirkliche in seiner letzten einzelhaften Besonderheit, das heißt »bekleidet« mit all seinen tatsächlichen Umständen, bezieht, und da das praktische Urteil der Angemessenheit also bedeutet, daß der Gegenstand, so wie er in Wirklichkeit ist, für das Subjekt, so wie es in Wirklichkeit ist, das Gut darstellt. Wenn also das Subjekt in Wirklichkeit zum Zorn oder zur Wollust oder zur Lüge veranlagt ist, so wird sich ergeben, daß die Rache, die sinnliche Lust und die Lüge in seinem praktischen Urteil die Bedeutung des Guten gewinnen können. Es wird in einer gewissen natürlichen Neigung danach streben, derarti-

ges zu tun; wir sagen: mit einer *gewissen* »natürlichen« Neigung, weil das *Natürliche* in der Sprache des heiligen Thomas auf die *artliche* Natur bezogen ist; das Einzelhafte dagegen ist bezogen auf die Materie, die nur sekundär – in Abhängigkeit von der Form – *Natur* ist.[1] Es bleibt aber dabei, daß ein Streben vorliegt, und wenn der Mensch in sich seine sinnliche Natur handeln läßt, so wird sein praktisches Urteil, das sich nur um das Gut der sinnlichen Natur kümmert, das als schlechthin gut und angemessen bestimmen, was nur für die Sinne gut und angemessen ist.

Dann wird an Stelle des Menschen *das physische All* handeln, weil ja die Anlagen, denen er folgt, von den Gestirnen, den Zufällen der Zeugung, der physischen Beschaffenheit der Vorfahren, das heißt überhaupt vom Kosmos abhängen. Der Mensch wird sich dem Determinismus ausgeliefert haben; er wird als Tier handeln und das Wort der Bibel verwirklichen: »Der Mensch, der in Ehren stand, hat dies nicht begriffen. Er hat sich auf die Stufe der Tiere gestellt, die keine Vernunft haben, und ist ihnen gleich geworden.«[2] Konnte er das vermeiden? Ja, und zwar unter der einen Bedingung, daß seine Vernunft sich betätigte. Wenn seine Vernunft gefesselt ist und in einem ungeordneten Körper nicht mehr die für ihre Betätigung notwendigen Bedingungen findet, dann kann der Wille – als das Vermögen des abstrakten Gutes – nicht mehr in die Reihe treten; die *Norm* der menschlichen Tätigkeit kann nicht mehr – um es zu besiegen – mit dem wesentlich *einzelhaften* Gut, als welches das physische Gut ist, verglichen werden. Dann wird die Handlung deterministisch ablaufen. Der Mensch wird seine Wahl treffen wie ein Tier – in einer »erzwungenen Wahl«, das heißt: in der eigent-

Es ist bemerkenswert, daß in der Moral des heiligen Thomas den verschiedenen Beweggründen, die hier zur Erklärung der Tatsache, daß das praktische Urteil sich auf eine Seite des Gegenstandes als die wahre hinrichtet, herbeigezogen werden, verschiedene Zustände der Seele in bezug auf das Gute und das Böse zugeordnet werden. Es gibt nur eine Art, gut zu sein: das ist, der Vernunft zu folgen (das ist der erste angeführte Beweggrund); es gibt aber mehrere Arten, schlecht zu sein, denn man kann das Gute auf verschiedenen Wegen fliehn *(bonum ex integra causa; malum autem ex quoquumque defectu)*. Dem Vorhandensein oder der Abwesenheit eines Umstandes, der die Entscheidung verändern kann, entspricht die *Sünde aus Unwissenheit;* den Einflüssen der Leidenschaft die *Sünde aus Schwachheit;* den Gewohnheiten des Willens die *Sünde aus Bosheit*.

Es ergibt sich aus diesen Erläuterungen, daß die Freiheit der Artbestimmung hier zwar Bedingungen vorfindet, die einen Einfluß auf den Akt haben, daß aber ihre letzte Bestimmtheit einen genügenden Grund hier nicht findet. Die erworbene Tugend oder das Laster, die Leidenschaft oder ihr Gegenteil, die Erblichkeit, die Umstände, das Vorherrschen eines Gutes in der Vernunft, irgendeine Beschaffenheit des Subjektes oder Objektes, vorausgesetzt, daß das Subjekt im Besitz seiner Norm ist und das Objekt kein absolutes ist: nichts von alldem ist Prinzip einer zwingenden Artbestimmung. Diese Einflüsse *veranlagen* — jeder für sich und für seinen Teil — das praktische Urteil nach einer bestimmten Richtung hin; aber sie *bestimmen* es im eigentlichen Sinne *nicht*. Wenn man will, mag man das einen relativen Determinismus nennen; aber einerseits ist dieser Determinismus bisweilen freiwillig, wie in dem Fall der gewollten Ge-

wohnheit,[1] anderseits aber treibt er nicht zu einer notwendigen Neigung, nicht zu einem notwendigen Wollen. Zwischen der Neigung, wie heftig sie auch sein mag, und dem letzten Wollen ist Platz für die Freiheit, indem das Willenssubjekt, wie es — auf seine Norm, die das Gute in seiner Absolutheit ist, sich beziehend — über sein instinktives Urteil urteilt, so auch über sein leidenschaftliches, sein lasterhaftes oder tugendhaftes Urteil zu urteilen und damit zu einer praktischen Schlußfolgerung, also zu einer freien Willensbestimmung — unabhängig von innern oder äußern Umständen der Sache — zu kommen vermag.

Kurz gesagt: ein Wesen handelt, je nachdem es sieht, und es sieht, je nachdem es *ist;* es *ist* aber als vernünftiges Wesen in unüberwindlicher und unfreiwilliger Weise nur ein allgemeines Begehren des abstrakten Gutes, dem kein teilhaftes Gut — absolut und notwendig — als angemessen erscheinen kann.

—

Die Natur des freien Aktes

Am Ende der Analyse angekommen, können wir nunmehr die Synthese versuchen.

Die Freiheit ist ein Attribut der Willenstätigkeit. Die Willenstätigkeit schließt Artbestimmung und Ausübung ein; in bezug auf diese beiden Seiten der menschlichen Tätigkeit ist nun folgendes gegeben: Erstens, mag es um die Frage: handeln oder nichthandeln, gehn *(Ordnung der Ausübung)* oder um die Frage: dieses oder jenes tun *(Ordnung der Artbestimmung)*, so gilt, daß der Wille, wenn er sich bestimmt, es immer nach einer vom Verstand entliehenen Form tut. Das Ja oder Nein, das Schwarz oder Weiß des Tuns schließt ein Urteil ein, das vom Verstand kommt.

Zweitens, bei einer zufälligen Sache — und das Praktische ist das Zufällige schlechthin — ist die Bestimmung des Verstandes selbst in mehrfacher Weise bestimmt; zunächst durch dem Wollen fremde Einflüsse, die aber nicht ohne das Wollen nötigend sind; dann durch andre, die zwar gewollt sind, aber durch ein vorhergehendes Wollen, dem die »*hier und jetzt*« in Frage stehende Tat nicht unterliegen kann, es sei denn, daß ein aktuelles Wollen hinzukomme. Dieses Wollen selbst, daß all diese innern und äußern Einflüsse zum Ziel bringt, indem es zuletzt das praktische Urteil bestimmt, kann kein blindes Wollen sein. Es muß ein sehendes Wollen sein, da es nach der allgemeinen Lehre nur ein solches Wollen gibt, und da wir weiterhin in dem höchsten Augenblick, in dem die Wahl sich entscheidet, wenn der Wille allein handelte, zwar vielleicht ein »selbsttätiges« Handeln, aber kein freies Handeln hätten. Bei gleichbleibenden Umständen würde ein in dieser Weise »sich selbst überlassener« Wille sich notwendigerweise und immer in der gleichen Richtung entscheiden. Denn woher sollte er einen Grund nehmen, seine Tätigkeit zu verändern, da das Prinzip jeder Artbestimmung der Verstand ist? Es scheint also, als ob wir uns hier im Kreise drehten. Das letzte Wollen hängt, was seinen aktiven oder passiven, so oder so gerichteten Inhalt angeht, von der artlichen Besonderung und dem Verstand ab, und diese wiederum hängt selbst letzthin vom Wollen ab.

Oder aber wir zerbrechen diesen Kreis und fliehn in das Unendliche, ohne jemals eine hinreichende Erklärung zu finden. Denn wenn man sagen wollte: das Wollen, das das letzte Urteil bedingt, ist nicht das Wollen, das von ihm abhängt, so müßte es ein anderes Wollen sein und dieses andere Wollen, das das Urteil

bedingt, müßte selber wieder durch ein anderes Urteil bedingt sein, das wiederum von einem Wollen abhinge usw.; denn es ist ausgemacht, daß jedes Wollen bei einer Wahl ein *beurteiltes* Wollen ist, und daß jedes letzthin praktische *Urteil* von einem *Wollen* abhängt.

Die Antwort auf diese Schwierigkeit gleicht der, die wir gegeben haben auf die Frage, ob die Seele den Körper oder der Körper die Seele bewegt. Thomas beruft sich bei der Lösung der gegenwärtigen Frage nach dem Vorbild Gregors von Nyssa auf die Lehre über das zusammengesetzte menschliche Wesen.[1] Diese Lehre ist uns bekannt. Weder bewegt die Seele den Körper, noch bewegt der Körper die Seele ohne Zusammenarbeit mit dem, was bewegt ist, ohne Wechselseitigkeit der Einwirkung. Die Seele bewegt den Körper, insofern sie als »Entwicklungsidee« das leitende oder bestimmende Prinzip jeder Lebenstätigkeit ist. Aber die Seele bewegt den Körper *nicht ohne* den Körper, da ihre Wirklichkeit als Form des Körpers den Körper einschließt, anders gesagt: da sie eine *verkörperte Idee* ist und nur durch die Organe zu handeln vermag, diese aber durch die Eigentümlichkeiten ihrer Gewebe, die selber wieder aus andern, noch elementareren Eigentümlichkeiten sich ergeben.

Die Seele bewegt den Körper, aber der Körper bewegt auch die Seele, da jede Veränderung des Körpers eine Veränderung des beseelten zusammengesetzten Wesens darstellt und der Entwicklungsidee neue Bedingungen auferlegt, die ihren Einfluß besondern. Aber der Körper bewegt die Seele nicht ohne die Seele, da die Kräfte, die er ausübt, um zu handeln, ihm von ihr kommen, die als Lebensidee das erste Prinzip der ganzen Verfassung des Körpers ist.

Im letzten Grunde verbinden sich diese beiden analytischen Sätze: die Seele bewegt den Körper, der Körper bewegt die Seele — wie wir gesagt haben — in dem einen Satz: *der beseelte Körper bewegt sich selbst.*[1] Auch hier liegt anscheinend ein Kreis vor; aber so allein werden wir der Wirklichkeit gerecht, und das Denken löst die vorliegende Schwierigkeit, indem es die verschiedenen Beziehungen unterscheidet, nach denen Seele und Leib sich so in gegenseitiger Abhängigkeit befinden. Ebenso wird es in unserm Fall sein, und wenn wir den Vergleich noch ein wenig weiter führten, würde er vieles aufklären, weil die in Frage stehenden Prinzipien hier und dort die gleichen sind.

Man sagt, daß der Wille nur, wenn er durch den Verstand bestimmt wird, zur Tätigkeit übergeht, weil die Bestimmtheit von der *Form* kommt und diese durch den Verstand in uns eingeführt wird. So bewegt die Seele als Form des Körpers den Körper, indem sie die Zwecke bestimmt, auf die die Tätigkeiten des Körpers sich richten. Man sagt zweitens, daß bei einer zufälligen Sache der Verstand sich nicht allein bestimmt, daß er also noch viel weniger allein den Willensakt bestimmt — das heißt unter dem Gesichtspunkte der Artbestimmung —, sondern daß hier die Anlagen des Subjektes mitwirken. So sind auch für die Seele, die den Körper bewegt, indem sie seinen Akt besondert, das heißt seine Lebenskurve bestimmt, ihre Bestimmungen praktisch bedingt durch die körperlichen Anlagen. Man sagt drittens, daß die Beschaffenheiten des Subjektes, die die Artbestimmung unsrer Willensakte beeinflussen, alle relativ sind, ausgenommen allein das in seinem tiefsten Grund unergründliche Wollen selbst. So sind die der gesamten Lebenstätigkeit durch die körperlichen An-

lagen auferlegten Bedingungen zufällig, und sie hängen absolut – durch alle relativen Erklärungen, die man dafür herbeiziehn kann, hindurch – nur von der Unbestimmtheit der reinen Materie ab.

Aus diesem Vergleich ergeben sich also drei Dinge: zunächst, daß die in dem Akt der Wahlfreiheit enthaltene gegenseitige Abhängigkeit von Urteil und Willensausübung ebenso natürlich wie notwendig ist. Unter der Voraussetzung unsrer vorgängigen Lösungen, unter der Voraussetzung, daß jeder Willensakt durch den Verstand artlich bestimmt wird, daß umgekehrt jede Bestimmung des Verstandes bei einer zufälligen Angelegenheit vom Wollen und zuletzt nur von ihm abhängt, ist es klar, daß der Akt der Freiheit ein »gemischter Akt« ist. Er ist ein Akt *des gewollten Urteils* oder *des beurteilten Wollens*, da Verstand und Wille hier nach Art eines einzigen Vermögens sich verbinden, da Materie und Form nur ein einziges Zusammengesetztes, ein »*mixtum*« bilden, in dem die Eigentümlichkeiten der Bestandteile zwar noch vorhanden, aber hingeführt sind zu der *Einheit* einer Zusammensetzung.

Dieser »zweiseitige Akt« wird als *Urteil* der Forderung gerecht, daß alle Akte des Menschen Akte des Verstandes sein müssen; als *gewollter* Akt aber kommt er der – in einer praktischen Angelegenheit – unvermeidlichen Unbestimmtheit des Verstandes zu Hilfe. Die Ordnung der Artbestimmung und die Ordnung der Ausübung, die auseinandergegangen waren, überdecken sich hier zum Teil wieder aber *auf dem Gebiete des Willens*. Dieser bedient sich des Verstandes für ein Werk, das den Verstand übersteigt und eben das eigentliche Werk des Willens ist, nämlich *die Tat*. In einer andern Richtung bestimmt der Verstand den Willen dazu, zu handeln oder nicht

zu handeln, dieses oder jenes zu tun; aber er drängt ihn dazu mit Hilfe einer Wirksamkeit, die vom Willen selbst herkommt. Das Erkennbare ist nur ein »Recht«, ein wirkliches oder ein scheinbares. Die »Tat« ist in der *Realität* gegeben durch den Träger *Materie*, die das Einzelwesen begründet, in der *Seele* durch das *Wollen*, ohne welches das Urteil die Individualität des Aktes nicht zu erreichen vermag.

So kommen wir an der doppelten Klippe vorbei, die diese ganze Untersuchung veranlaßt hat.[1] Der Mensch beurteilt sein Urteil nicht unter einem Einfluß, der seinem Urteil entgeht; *alles* ist beurteilt, selbst die Wahl zwischen den verschiedenen Werturteilen, die sich um den Akt streiten, da die Wahl selbst ein Urteil *ist*, indem sie eine Lichtseite in sich hat. Wir gehn auch nicht in dem Bedingungszusammenhang der Akte ins Unendliche zurück, denn wir bleiben stehn »bei den obersten Kräften, die sich auf sich selbst und aufeinander zurückbeziehn«[2] und brauchen also, beim *beurteilten Wollen* angekommen, nichts mehr zu suchen, wodurch dieser Wille beurteilt wird, und, beim *gewollten Urteil* angekommen, ebensowenig etwas zu suchen, das dieses Urteil will.

Der freie Willensentscheid stellt sich so in den Augen des Thomas dar als ein zugleich *vielfaches und einheitliches* Vermögen *(colligit plures potentias virtualiter)*. »In Wirklichkeit«, sagt er, »haben alle Vermögen der Seele ihren Ursprung in der Wesenheit der Seele; sie sind gewissermaßen deren wesentliche Eigentümlichkeiten. Aber in ihrer Verzweigung gibt es eine Ordnung, dergestalt, daß der Ursprung des einen Vermögen den eines andern voraussetzt, so daß es gewissermaßen *durch dieses* aus dem gemeinsamen Grund der Seele hervorgeht. Das sieht man an

den *Akten* dieser Vermögen; denn der Akt eines Vermögens setzt bisweilen den eines andern voraus: so setzt der Akt des Begehrungsvermögens den des Wahrnehmungsvermögens voraus. Hieraus folgt, daß, wie die Kraft der Wesenheit der Seele sich in jedem Vermögen wiederfindet, so die Kraft eines entfernteren Vermögens sich in dem unmittelbar tätigen Vermögen wiederfindet. Daher kommt es, daß ein Vermögen wie die Wahlfreiheit in sich mehrere Vermögen vereinigen kann. Die Wahl, die der eigentliche Akt dieses Vermögens ist, setzt ja die Unterscheidung und das Verlangen voraus; denn wählen heißt eine Entscheidung verwirklichen. Nun lassen sich diese beiden Dinge nicht tun, wenn nicht das doppelte Vermögen des Willens und der Vernunft in Kraft tritt. Es ist also klar, daß die Wahlfreiheit die Einwirkung des Willens und der Vernunft miteinander verbindet; aus diesem Grund wird sie eine Fähigkeit beider genannt.«[1]

Mit diesen letzten Worten spielt Thomas auf die »Sentenz« an, die er hier kommentiert; in ihr wird die Wahlfreiheit bestimmt als eine Fähigkeit der Vernunft und des Willens *(facultas rationis et voluntatis)*. Überdies erinnert Thomas an zwei andere Wesensbestimmungen, die er als gleichwertig anführt: *liberum de ratione judicium;*[2] *liberum de voluntate judirium*,[3] und er bemerkt dabei, daß das Wort *de* hier nicht die Materie angibt, auf die das Urteil angewandt wird, als ob man sagen wollte, die Wahlfreiheit sei ein Vermögen, über das eigene Urteil oder das eigene Wollen zu urteilen — eine Deutung, die uns wieder in das Unendliche führen würde, da sie immer neue Urteile und immer neue Willensakte forderte —, sondern es bezeichnet »den Ursprung der Freiheit«, insofern unsere Wahlakte frei sind,

weil wir kraft der Vernunft unser Urteil beurteilen und kraft des von dem abstrakten Gut bestimmten Willens durch kein auf ein einzelnes Gut bezogenes Werturteil gezogen werden, wenn nicht der Wille dabei mitwirkt.

Die Wahlfreiheit stellt sich hier als von einer *doppelten Ursache* abhängig dar: einer unmittelbaren, nämlich der gründlegenden Unbestimmtheit des Wollens, und einer entfernteren, aber noch grundlegenderen, nämlich der Unbestimmtheit des Urteils in einer praktischen Sache. Das Urteil ist gewissermaßen die »erhellende Seele« des Aktes, seine »leitende Idee«, um einen berühmten Ausdruck zu gebrauchen. Da aber diese Idee aus sich heraus nichts Nötigendes hat, da ferner das Gut, das sie uns vorstellt, sobald es relativ ist, »bestreitbar« wird — selbst wenn es ganz betrachtet wird, da auch dieses *Ganze*, wie wir gezeigt haben, unerschöpflich ist —, und da endlich das Wesen, das sich auf Grund dieser Idee zum Wollen bewegt, in seinem Akt selbst sich auf das absolute Ungenügen der Idee und auf ihre Abhängigkeit von dem Wollen zurückwendet — darum ist dieser Akt frei. Man sieht, daß der entfernteste und letzte Grund dieser Freiheit in der Vernunft liegt, die so auf ihr Urteil sich zurückwendet, um dessen relativen Wert zu beurteilen; die unmittelbare und nächste Ursache aber liegt in dem Willen, weil es die Unendlichkeit des Wollens ist, die jede Bestimmung des aktiven Urteils unter ihre Abhängigkeit stellt. »Die Wurzel der Freiheit ist der Wille als Subjekt und die Vernunft als Ursache.«[1]

Hier wird deutlich, welche Wahrheit in der Meinung des Sokrates liegt. Die Tugend ist nicht Wissen, und das Laster ist nicht Unwissenheit; allein da in die Tugend ein praktisches Licht eingeschlossen

ist, im Laster aber dieses Licht fehlt, so kann man, wenn man die Tätigkeit von dieser Seite aus ansieht, die Tugend als eine Art von Wissen *(quasi quaedam scientia)*[1] und das Laster als eine Art von Unwissenheit, nämlich als Unwissenheit der Wahl *(ignorantia electionis)*[2] bezeichnen; allein, es liegt hier weder eine Unwissenheit noch ein Wissen der reinen Vernunft vor. Genauer wird man sagen können: »Immer begleitet ein verkehrtes Wollen einen gewissen Irrtum der praktischen Erkenntnis«,[3] wie umgekehrt ein tugendhaftes Wollen ihre Richtigkeit einschließt. Wer sündigt, weiß zwar, daß die Sünde in sich schlecht ist; er weiß auch, daß sie schlecht ist in bezug auf die Umstände, insofern diese Umstände Gegenstand der gesondert sich betätigenden Vernunft sind; wenn er indessen alles ins Auge faßt — sich selbst und seine freigewollte Handlung gegenüber dem Gut eingeschlossen — hält er es doch für gut, den betreffenden Akt zu setzen.

Das Urteil, das zieht, erhält also seine Kraft von dem Willen, der gezogen wird, wie der Wille sein Licht vom Verstand erhält, den er selbst bestimmt. Hier liegt zwar ein Kreislauf des Lebens vor, so wie zwischen der Nahrung und den Geweben, die die Nahrung umformen, um sich selber umzuformen; aber es ist kein »fehlerhafter« Kreislauf, weil die wechselseitige Ursächlichkeit, die hier herangezogen wird, sich nicht in derselben Richtung betätigt. In einer Hinsicht geht das Urteil der praktischen Vernunft der Bewegung des Begehrens, die wir als frei bezeichnen, vorauf, in einer andren folgt es ihr. Es geht ihr vorauf, insofern es den Gegenstand der Wahl und den relativen Wert, der sich an ihm zeigt, einschließt. Es folgt ihr, insofern die tatsächliche Wahl, die letzte Entscheidung, die *für uns absolut* zur Geltung bringt,

was *in sich* nur *relative* Geltung besaß, eine Wirkung des Wollens ist. Insofern endlich das Urteil Bedingung des erleuchteten Wollens ist, das zum Akt übergeht, insofern es einwohnendes Licht der Tätigkeit, Form einer aktiven Materie, Seele eines Körpers ist, geht es dem Wollen weder voraus, noch folgt es ihm: in dieser Hinsicht ist es Bestandteil der Zusammensetzung.

Nachdem wir so unsere Vermögen miteinander verknüpft und durcheinander vervollständigt haben, so daß das Ganze der Tätigkeit erklärlich wird: die Seite der Erleuchtung und die Seite der Ausübung, ihre »tatsächliche« Bestimmtheit und »rechtliche« Unbestimmtheit, ist nichts weiter mehr zu fordern. Wie man nicht fragt, warum der Verstand sieht, braucht man auch nicht zu fragen, warum der Wille will. Was ihren eigenen Akt angeht, oder (besser gesagt) was das angeht, was jedem dieser beiden Vermögen in diesem ihnen gemeinsamen Akt (der das erleuchtete Wollen ist) zukommt, hat die Tätigkeit unsrer Fähigkeiten keine andere Erklärung mehr als ihre Natur selbst. »Daß der Wille den Bereich seines Aktes bewahrt, das hängt von seiner Natur ab, insofern er ein *so beschaffenes* Vermögen ist, das zuletzt nur von sich selbst abhängt.«[1] Der Mensch *kann* verschiedenen Beweggründen folgen; er *soll* den vernünftigen Beweggründen folgen, da sie dahin streben, *sein Ziel* und dadurch die göttliche Ordnung der Dinge zu verwirklichen. Dafür aber, daß er sich so oder so entscheidet, darf man keinen andern Grund suchen als dieses Wollen selbst.[2] »Wenn die Seele«, sagt sehr tief und schön der heilige Augustinus, »sich zuletzt dazu bestimmt zu wollen, so will sie schon.«[3]

Hieraus ergibt sich dann weiter, daß wir, wenn wir

um jeden Preis die Sache genauer bestimmen wollen, die beiden Benennungen: die Wahlfreiheit ist ein *gewolltes Urteil* und sie ist ein *beurteiltes Wollen*, nicht auf dieselbe Ebene stellen dürfen. Der freie Akt ist in Wahrheit beides, aber er ist es nicht im gleichen Sinne. Aristoteles, der gleichfalls den Wahlakt als ein »begehrendes Einsehn« oder ein »einsehendes Begehren«[1] bestimmt hat, scheint diese letztere Bestimmung für die zutreffendere zu halten. Allein, wenn man tiefer darüber nachdenkt, genügt eine solch halbe Entscheidung nicht, sondern wir müssen »ganz klar« sagen, daß der Akt der Freiheit *seinem Wesen nach* ein *Akt des Willens* ist, freilich des Willens, der an die sein Handeln leitende Vernunft gebunden ist, wie auch bei dem zusammengesetzten menschlichen Wesen das Gehn ein Akt des Körpers ist, freilich eines Körpers, der an die seine Lebenstätigkeiten leitende Seele gebunden ist. »Jedesmal wenn zwei Elemente zusammenwirken, um eine neue Einheit zu bilden, ist es unvermeidlich, daß die eine von ihnen gegenüber der andern den Charakter der Form hat«. Die Form des freien Aktes aber ist — das ist genügend gezeigt worden — das Urteil, das ihn »durchtränkt«; seine Materie aber ist das Wollen, in dem das Urteil seinerseits Bedingungen vorfindet, denen es sich unterzieht. Nun muß das Wesen des Aktes hier von seiten der Materie her bestimmt werden, da das, was durch ein anderes geleitet und gelenkt wird, in bezug auf das, was ihm eine Ordnung auferlegt, Materie ist.[2] Überdies ist der eigentliche Gegenstand der Wahl das Gute oder das Böse, nicht aber das Wahre oder das Falsche; nun bestimmt der Gegenstand den Akt; er entscheidet, aus welchem Vermögen er hervorgeht.[3] Wenn man endlich die Wahl im Licht der voraufgehenden Untersuchungen

betrachtet, so wird man sich darüber klar, daß sie »in der letzten Annahme ihres Objektes« besteht *(ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum)*.[1] Die Seele »ergreift«, wenn man so sagen darf, unter den verschiedenen ihr vorgelegten Haltungen, diejenige, die ihre Wahl weiht. Das aber ist nicht eigentlich ein Akt der Vernunft, sondern ein Akt des Willens; denn es steht ja fest, daß alles Gewicht der Überlegung, welcher Art es auch sei, den Akt nicht herbeizieht, und daß ein Wahlurteil ihn nur auf Grund dessen herbeizieht, was es vom Willen entleiht. Darum muß man also *dem Willen* in der Hauptsache den Akt zuschreiben, wenn auch der Wille, um ihn hervorzubringen, sich mit Vernunft tränkt, und die sogenannte praktische Vernunft unter dem Einfluß des Willens nun nicht mehr sagt: das ist gut, sondern: das ist besser *(utilius ad finem)*.[2] Das sollte ausgedrückt sein mit den Worten: die Ordnung der Artbestimmung und die Ordnung der Ausübung decken sich teilweise, aber auf dem Gebiet des Willens.

Wenn man sich so ausdrückt, so will man damit in keiner Weise jene zusammenwirkende Einheit leugnen, in der das Wesen der Wahlfreiheit liegt. Es sei noch einmal wiederholt: der Wille ist hier der ausführende Körper, der Verstand die orientierende Seele — er tut es aber mit einer »politischen« Orientierung *(politico principatu)*, das heißt einer Orientierung, in der er sich den Bedingungen dessen unterwirft, was er führt. Der Akt der Freiheit geht aus den Tiefen des wissenden und wollenden Subjektes hervor; er ist ein Lebensakt, der in seiner Einheit all das umfaßt, was die Analyse in einzelne Fähigkeiten aufgeteilt und geordnet hat. Es gibt Gelegenheiten, sagt ein Kommentator, wo man von Fähigkeiten sprechen muß; es gibt aber auch andere, wo man

allein vom Menschen sprechen darf. Daher hat auch Aristoteles mit sehr viel Recht den Satz, den wir angeführt haben, geschlossen mit einer Berufung auf die synthetische Einheit des Menschen, die hier das letzte und höchste Wort ist: »Die Wahl ist also weder ein begehrendes Einsehn noch auch (und zwar besser gesagt) ein einsehendes Begehren, sondern das in dieser Weise wählende Prinzip ist der Mensch.«

—

Die Zufälligkeit in der Natur und die menschliche Freiheit

Aus dem Vergleich unseres Falles mit dem des Verhältnisses von Seele und Körper ergibt sich, daß die Wurzeln der Freiheit und der Zufälligkeit einander entsprechen.[1]

Die Ergebnisse der Zufälligkeit erfließen aus den unergründlichen Tiefen der Materie, die des freien Willens aus den in gleicher Weise unergründlichen Tiefen des vernünftigen Willens, der ein Unendliches an Vermögen darstellt. Wie wir, wenn wir die Zufälligkeit der Natur ausschließen wollten, eine erste Naturtätigkeit annehmen müßten, deren Kraft der »Möglichkeit« der reinen Materie gleichkäme, so müßten wir, wenn wir die Freiheit ausschließen wollten, ein Gut annehmen, das in seiner Fülle dem »Hohlraum« der Seele gleichkäme.

Das Zusammentreffen der Ursachenreihen in der Natur ist in ihrem Austausch auf der einen Seite »*organisiert*«, das heißt in Ganzheiten eingehüllt; es gehorcht Gesetzen, macht also Voraussicht möglich (in Wahrheit *ante eventum)*, weil die innere »leitende Idee« dieser Tatsachen oder Gruppen von Tatsachen sich durch die Erkenntnis in uns spiegeln kann; auf der andern Seite aber ist dieses Zusam-

mentreffen der Ursachenreihen unbestimmbar; es ist ohne Gesetz, ohne Sinn, ohne Erkennbarkeit und folglich ohne Wahrheit; es steht also auch jenseits aller menschlichen Voraussicht. In gleicher Weise enthält auch der Widerstreit der Güter in unserer Seele eine Seite von Bestimmtheit, und nach dieser Seite hin gibt er für die moralischen und psychologischen Wissenschaften den Stoff her; diese Bestimmtheit gestattet es uns vorauszusehn und zu sagen, was ein Mensch unter diesen oder jenen Umständen tun wird. Nach der andern Seite hin freilich ist alles Voraussehenwollen vergeblich. Es gibt vor dem Eintreffen eines Ereignisses *(ante eventum)* keine gewisse Wahrheit in bezug auf das, was der sittliche Mensch unter irgendwelchen Umständen tun wird, weil kein bestimmbarer Umstand – ausgenommen die Einsichtigkeit des absoluten Gutes – dem Wollen gleichkommt, und weil die Gleichsetzung, die für die Voraussicht notwendig ist, also Ausflüchte in das Unerkennbare immer möglich macht.

Wie die thomistische Lehre über die Zufälligkeit in der Natur den Determinismus als Bedingung der Naturwissenschaften nicht leugnet, so leugnet auch die thomistische Lehre über die Wahlfreiheit den Determinismus als Bedingung der Moralwissenschaft nicht. Die physikalischen Wissenschaften *beweisen*, aber ihre Beweise vermögen nicht das innerste Eigenwesen der Tatsachen zu erreichen, weil die »*Tatsache*« von der Materie her Unbestimmtheiten in sich enthält, die das durch Gesetze ausgedrückte »*Recht*« nicht zu überwinden vermag. So *beweisen* auch die Moralwissenschaften; aber ihre Beweise können nicht die sittliche Tat in ihrem Eigenwesen zu leiten beanspruchen, weil diese Tat, wenn sie auch auf alle mögliche Weise bestimmt und Gesetzen unterworfen

sein mag, doch schließlich ihrem Zugriff entgleitet. Der Determinismus ist in beiden Fällen relativ zugelassen; geleugnet wird er im Absoluten; aber das Absolute ist kein allgemeines Recht der menschlichen Wissenschaft.

Wie wir den Determinismus nicht schlechthin leugnen, so leugnen wir noch weniger das Prinzip des hinreichenden Grundes, insofern es ein Gesetz des Seins ist. Nichts geschieht ohne Grund, sowohl in der Natur als im Menschen; aber es gibt Gründe, die der Vernunft nicht zugänglich sind. Das Erkennbare kommt nicht dem Wirklichen gleich; die begrenzte Klarheit der »hinreichenden Gründe« des Intellektualismus erreicht weder den Grund der reinen Materie, noch auch den des menschlichen Willens.

Alles, was in der Natur geschieht, *muß* in ihr geschehn, wenn die Gesamtheit der ins Werk gesetzten Bedingungen gegeben ist; aber zu diesen Bedingungen gehört auch die dunkle und unzugängliche Materie. Alles, was in der menschlichen Tätigkeit geschieht, muß in ihr in gleicher Weise geschehn, wenn die Gesamtheit der Bedingungen des Aktes gegeben ist: das Gewicht des letzten Urteils ist zwingend; »wenn aus dem Allgemeinen und dem Besondern in uns eine Einheit geworden ist, so ist es zwangsläufig, daß in der Erkenntnisordnung die Schlußfolgerung, in der praktischen Ordnung die Tat folgt«.[1] Aber in der so gesetzten wirkenden Einheit, in dem letzten — praktischen — Urteil, kurz, in der Gesamtheit der Bedingungen der Wahl ist der Wille eingeschlossen, so daß kein hinreichender Grund hinreichend ist *ohne ihn*, daß aber jeder tatsächlich hinreichende Grund hinreichend ist *durch ihn*, so daß also der Wille es ist, der den Sieg der hinreichenden Gründe der reinen Vernunft herbeiführt und ihnen mitnichten unterliegt.

So verfällt man weder einem rationalistischen Determinismus noch einem willkürlichen Indeterminismus. Man zerstört auch nicht den vernünftigen Zusammenhang der Akte, da der Akt der Freiheit *erleuchtetes Wollen* ist, wie das ihn bestimmende Urteil *gewolltes Urteilen* ist. Durch diese vitale Synthese hindurch fließt der Strom des Lichtes, wenn auch ein andrer Strom sich damit vermischt. Erst recht gibt es dort nicht jene Zusammenhanglosigkeit im Sein, die dann da wäre, wenn eine neue Tat vorläge, die ohne jede Verbindung mit etwas seinsmäßig ihr Vorangehendem wäre, die — mit einem Wort — eine Schöpfung wäre. Was in uns geschieht, ist voll und ganz in uns begründet. Wir sagen nur, daß in diesem »uns« Tiefen sind, in die die »hinreichenden Gründe« nicht hinabreichen. Was wir wählen, das müssen wir wählen — auf das Ganze gesehn; aber dieses Ganze kann man nicht aufzählen, weil es ein wesensmäßig Unbestimmtes enthält.
Was vom Willen gilt, das gilt entsprechend auch von der Materie. Darauf beruht die Ähnlichkeit der Lösungen in den Fällen, in die entweder der Wille oder die Materie hineinspielt.

Freilich, wenn der Vergleich zwischen der menschlichen Freiheit und der Zufälligkeit der Natur auch unter diesem Gesichtspunkt gilt, so liegen doch unter einem andern Gesichtspunkt hier tiefe Unterschiede vor. Das lassen die Ergebnisse sehr deutlich erkennen. Die Zufälligkeit der Natur ist ein Versagen, sie führt also zum Nichts. Sie ist ein Rückschritt auf die formlose Materie zu — durch die Zwischenformen hindurch, die das Versagen der gesuchten Tätigkeit freigelassen hat. Die Freiheit dagegen führt hinauf in eine Höhe, die keine Grenzen kennt. Gerade weil hier ein

Sturz leicht möglich ist, ist der Aufstieg um so ruhmvoller. Was aufsteigt und fallen kann, steht höher, als was langsam in den Abgrund rollt.

Dieser Unterschied zwischen den Wirkungen hängt an dem Unterschied, der zwischen den Ursachen besteht. In der Natur ist die Zufälligkeit ein Zeichen der Unvollkommenheit der tätigen Kräfte; im Menschen ist die Freiheit das höchste Sondervorrecht. Daher konnten wir die Freiheit auch Gott zuschreiben, während wir von seiner Tätigkeit sagen mußten, daß sie in keiner Weise der Zufälligkeit unterliegt.[1] In der Natur ist jede Tätigkeit von sich aus zu diesem oder jenem Werk bestimmt; wenn bei ihr der Erfolg ausbleibt, so liegt das daran, daß von außen her eine Hemmung eintritt. Die Zufälligkeit der Tätigkeit kommt also hier von einer Art Zwang, gegen den das Tätige sich nicht zu wehren vermag, da es zum Handeln nur über seine Seinsform verfügt, die eben zu dieser und nicht zu jener Wirkung bestimmt ist. Wenn dagegen das vernünftige Wesen als solches handelt,[2] so ist es in Hinsicht auf das Gute in seiner Fülle bestimmt, und wenn es sich an diesen Gegenstand hält, kann es allem, was es zu einem seiner Norm nicht entsprechenden Gut hinziehn möchte, ein Hindernis entgegenstellen. Es gibt also Zufälligkeiten in der Natur, weil jede Naturkraft gehemmt und gebunden werden kann, in der Seele aber, weil sie nicht gebunden werden kann.

Dieser Unterschied wurzelt jedoch in einem noch viel tieferen. Wenn jede Naturkraft gehemmt werden kann, so ist das darum möglich, weil keine Naturkraft an wirkender Bestimmtheit der empfangenden Unbestimmtheit der Materie gleichkommt. Die artliche Unbestimmtheit, die wir so der reinen Materie zuschreiben, ist bezogen auf eine Gattung, näm-

lich das *bewegte Sein*. Man kann aus der Materie nur herausholen, wofür sie gemacht ist. Da sie »Bestandteil« des körperlichen Werdens ist — so wie es die *natura naturans* vorgesehen hat —, geht ihre »Möglichkeit« nicht darüber hinaus; selbst ihre Unbestimmtheit ist noch, wenn man so sagen darf, insofern bestimmt, als sie auf eine einzelne Verwirklichungsform bezogen ist, außerhalb deren ihr Vermögen erlischt.[1] Daraus folgt, daß, um die Unbestimmtheit der Materie zu überwinden und die Zufälligkeit zu unterdrücken, eine begrenzte Kraft genügen würde, vorausgesetzt nur, daß die Tätigkeit dieser Kraft der ganzen relativen Unendlichkeit der reinen Materie gleichkäme. Das dem Willen zugeschriebene Unendliche ist dagegen bezogen auf das ganze Sein, da es das ganze Gut einschließt, das mit jenem identisch ist; daher vermag nur das ganz unbestimmte Sein, das reine und einfache Unendliche, wenn es in der Seele vorgestellt oder vielmehr ihr gegenwärtig ist — denn das Unendliche kann nicht vorgestellt werden —,[2] absolut jeden Widerstand zu überwinden.

Damit ist die Würde des menschlichen Wesens gewahrt, ohne daß die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur geleugnet würde. Wir verkennen nicht das schwere, hemmende Gewicht, daß der Determinismus oder die physischen Zufälligkeiten — jener relative Determinismus, dem die Seele selbst unterworfen ist — uns auferlegen; aber absolut gesprochen sind wir Herren. Wir sind es doppelt, indem wir zunächst, wenn die Vernunft funktioniert, streng genommen jeden Einfluß zu überwinden vermögen; indem wir weiter durch das Mittel der freien Tätigkeit uns selbst frei aufbauen können. Der freie Akt schafft in uns eine neue Natur, die wir die *Gewohn-*

heit nennen,[1] und wir werden entweder ihre verdienten Nutznießer oder ihre freigewollten Sklaven. So können wir für oder gegen unsere Wahlfreiheit arbeiten, aber *mit* unsrer Wahlfreiheit, einer einerseits relativen, anderseits absoluten Wahlfreiheit.[2] In diesem Sinne würde Thomas die Formel unterschreiben: »Nicht *werden*, sondern *tun* und im Tun *sich schaffen*.«

Wenn man die sogenannten absoluten Anfänge so auffaßt, ist Thomas nicht gegen sie. Mag es sich um Naturzufälligkeit oder um Freiheit handeln: er gibt die absoluten Anfänge zu, freilich nicht in dem Sinn, als ob es Wirkungen ohne Ursachen gäbe, sondern in dem Sinn, daß es Wirkungen ohne eine *eigentliche* Ursache, ohne eine direkt zu ihrer Hervorbringung bestimmte Ursache geben kann, das heißt also Wirkungen, die sein oder nicht sein können. Eine zufällige Wirkung geht aus in sich bestimmten Ursachen hervor; aber sie geht *in unbestimmter Weise* aus ihnen hervor; denn es war nicht diese *bestimmte* Wirkung, die von ihrer Naturbestimmtheit erstrebt wurde; sie ist eine »Beiläufigkeit« der Tätigkeit, und derartige Beiläufigkeiten sind unendlich an Zahl; sie werden weder von der Vernunft erreicht, noch sind sie in der der Welt einwohnenden Erkennbarkeit enthalten. Allein sie sind enthalten in dem göttlichen Absoluten mit seiner Über-Erkennbarkeit, die die Quelle der unzulänglichen Erkennbarkeit der Dinge ist.[3] So geht auch eine Wirkung der Freiheit als solche aus dem Willen hervor; aber sie geht aus ihm hervor, weil er *will*, nicht weil er *ist*, und da er gerade in diesem Akt will und vorher nicht bestimmt war, so zu wollen, gibt es also Unbestimmtheit in dem, was dem Akt vorangeht; es gibt einen absoluten Anfang.

Aber werden wir darum sagen können, es gäbe in der Natur oder in der Seele ein schöpferisches Vermögen? Nein; denn das Geschaffene hat keine Bedingung außer der allem überlegenen Ursächlichkeit Gottes; das Zufällige oder Freie dagegen hat vielfältige Bedingungen, wenn auch diese Bedingungen einen Grund von unüberwindlicher Unbestimmtheit in sich enthalten. Wenn die Sklaven des Aristoteles nicht von ihrem Herrn geschickt worden wären, so würden sie sich nicht treffen.[1] Wenn unser Wille sein Gut nicht mehr oder weniger verkörpert in *allen* Dingen fände, so wäre er nicht zur Wahl eingeladen, und er fände in sich keinen Grund, weshalb er wählen sollte. Das Zufällige knüpft sich an das Notwendige, das Freie an das Bestimmte, aber mit einem lockern Band. Zwischen den Maschen der Naturbestimmtheit schlüpft das Zufällige, zwischen denen der Willensbestimmtheit das Freie hindurch.

—

Thomas und der Determinismus

Auf Grund all dieser Bemerkungen erkennen wir leicht, was Thomas den Deterministen antworten würde.

Es gibt drei Klassen von Deterministen; die einen lassen all unsere Akte der Herrschaft der *Materie* unterworfen sein; die zweiten unterwerfen sie der Herrschaft der *Idee;* die dritten verlegen sie in das *Transzendente:* das sind die Fatalisten.

Von diesen ist weiter nichts zu sagen. Wir haben schon zweimal Gelegenheit gehabt, jene tiefen Gedanken zu berühren, die es dem heiligen Thomas gestatten, die alles umfassende Allgemeinheit der transzendenten Ursache zu behaupten, ohne deshalb dem Fatalismus zu verfallen.[2]

Gegenüber den Materialisten können wir uns ebenfalls kurz fassen. Sie sind hier schon dadurch zurückgewiesen, daß wir ihre Prinzipien zurückgewiesen haben.[1] Die grundlegenden Sätze des Thomas ruhn, wie man ganz klar sieht, auf der Unterscheidung des Allgemeinen vom Besondern, des *Begriffs* des Guten *(ratio boni)* von dem in den *Einzelobjekten* der menschlichen Tätigkeit mehr oder weniger verkörperten Gut. Der Mensch ist frei, weil er eine Norm seiner Tätigkeit hat, die der Begriff des abstrakten Guten ist; dank dieser Norm beherrscht er die Einzelurteile, die ihn zum Akt führen wollen, so daß er sich ihrem Einfluß zu entziehn vermag. Wenn man mit dem Materialismus den *Begriff* auf ein *Vorstellungsbild* zurückführt, wenn man das Allgemeine in das mehr oder weniger »verknüpfte« Einzelne auflöst, so wird dadurch die freie Willensentscheidung ausgeschlossen; damit aber fällt man unter die vorangehende Beurteilung.

Man muß dem Materialismus zugeben, daß die »freie Willensentscheidung«, die wir (absolut gesprochen) für frei erklären, nichtsdestoweniger innerlich und äußerlich durch die materielle Tätigkeit bedingt ist. Auf uns liegt das ganze Gewicht der Welt, und es zieht uns bisweilen in der Richtung unsres eignen Gesetzes, bisweilen aber auch nach der entgegengesetzten Richtung. Daß dem so ist, hängt nicht von uns ab; aber es hängt — unter Wahrung der angegebenen Einschränkungen — von uns ab, ob dies Gewicht uns schließlich wirklich zieht. Wenn man sich innerhalb dieser vernünftigen Grenzen hält, hat unsere Behauptung von den Feststellungen der Wissenschaft nichts zu befürchten.

Es bleibt noch der psychologische Determinismus, dessen Hauptbeweisgrund nirgends klarer ausge-

drückt wird als in der Theodizee[1] des Leibniz oder in der Kritik der reinen Vernunft[2] oder aber – beim heiligen Thomas selbst. Dieser Beweisgrund läßt sich dahin zusammenfassen, daß der freie Willensentscheid, so wie wir ihn verstehn, das heißt als eine Unbestimmtheit der Wahl in bezug auf die innern und äußern Umstände dieser Wahl, folglich als ein Vermögen, bei gleichen innern oder äußern Umständen auch anders zu wählen, vorausgesetzt nur, daß man von diesen Bedingungen den Akt der Wahl selbst ausschließt – daß der freie Willensentscheid, so verstanden, das Prinzip des hinreichenden Grundes, das die Grundlage des Wissens ist, beeinträchtige. »Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, das ist: auf keine Weise daraus folgt. Also ist die transzendentale Freiheit dem Kausalgesetz entgegen und eine solche Verbindung der sukzessiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist«.[3]

Kant ist, um dieser als unvermeidlich angesehenen Unzuträglichkeit zu entgehn, zu seinem Begriff der »*noumenalen Freiheit*« gekommen. Nach seiner Auffassung gibt sich die vernünftige Seele selbst außerhalb der Zeit ihren sittlichen Charakter, indem sie so – von außen – eine Reihe erfahrungsmäßiger Wirkungen bedingt, die dann nach den Gesetzen des Determinismus abrollen. Leibniz dagegen begnügt sich (in Hinsicht auf die Freiheit) mit einer logischen oder metaphysischen Möglichkeit, anders handeln zu können, als man tatsächlich handelt; im Augenblick dagegen liegt eine *moralische Notwendigkeit*

vor, die aus dem Menschen einen »geistigen Automaten« macht,[1] von der dieser Philosoph aber trotzdem zu sagen beliebt, sie »ziehe unfehlbar, ohne zu nötigen«, und zwar auf Grund der eingeräumten logischen und metaphysischen Zufälligkeit.

Die Schwierigkeiten, die in dieser Auffassung des Leibniz liegen, sind auf den ersten Blick zu sehn; bei Kant sind es andere Schwierigkeiten, aber sie sind nicht weniger groß. Den Gründen, die beide anführen, steht Thomas so wenig fern, daß er sie seinerseits so treffend wie nur einer formuliert hat. »Wenn der Wille«, so sagt er, »sich frei und nicht notwendig zu bestimmten Dingen bewegt, so muß man sagen, daß er sich gegensätzlich verhalten kann *(se habet ad opposita)*; denn was nicht notwendig ist, könnte auch nicht sein. Wenn sich nun etwas gegensätzlich verhalten kann, so entschließt es sich nur auf Grund von irgendeiner „Sache", die es zum Akt bestimmt, und das nennen wir die „Ur-Sache". Darum muß, wenn der Wille etwas bestimmt will, eine Ursache da sein, die es ihn wollen läßt. Wenn aber die Ursache gesetzt ist, so muß notwendigerweise mit ihr auch die Wirkung gesetzt sein, wie Avicenna beweist.[2] Denn wenn es auch, nachdem die Ursache gesetzt ist, noch möglich wäre, daß die Wirkung nicht einträte, so wäre dann eine andere Ursache notwendig, um über den Akt zu entscheiden; die erste Ursache wäre also keine *hinreichende Ursache*.«[3]

Man sieht, daß der Gedanke des Leibniz hier fast bis aufs Wort wiederkehrt. Thomas antwortet nun folgendermaßen: »Jede Ursache, selbst eine hinreichende, bringt ihre Wirkung nicht notwendig hervor; denn sie kann – wie das bei den Naturdingen vorkommt – gehemmt werden ... Die Ursache, die

macht, daß der Wille diese Sache will (das heißt: die vernünftigen Beweggründe des Aktes), ist also, wenngleich sie hinreichend ist, nicht gehalten, diese Wirkung mit Notwendigkeit hervorzubringen; denn der Wille selbst kann sie hemmen, indem er entweder die Betrachtung, die auf das Wollen hintreibt, zurückdrängt, oder etwas anderes betrachtet, nämlich daß jedes Ding, das ihm als gut vorgestellt wird, in gewisser Hinsicht nicht gut ist.«

Immer wird, wie man sieht, um die Zufälligkeit der Willensbewegung zu beweisen, der absolute Charakter des Guten und der relative Charakter jedes einzelnen, uns zur Wahl gestellten Gutes herangezogen. Aus einem notwendigen Obersatz (»das Gute ist begehrenswert«) und einem »hinkenden« Untersatz, den der Geist als solchen beurteilt [1] (»dieses Ding ist in gewisser Hinsicht ein Gut«), kann sich eine notwendige Folgerung nicht ergeben. Das letzte befehlende Urteil ist abhängig von dem erleuchteten Wollen, das sich selbst beurteilt und als ein Unendliches an Vermögen weiß. Was *für es* hinreicht, reicht auch für den Akt hin, aber nicht weil der *Gegenstand* und auch nicht weil der *Grund* »hinreicht«, denn kein *einzelner* Gegenstand kann, ohne daß eine Ausflucht möglich wäre, ein auf das Allgemeine gehendes Vermögen festhalten; kein *einzelner* Gegenstand vermag dem Genüge zu tun, was schlechthin auf das Allgemeine hingerichtet ist. Man muß zurückgehn auf das Ich und auf eine Selbstgenügsamkeit, die — in sich — kein Genügen wäre.[2] Ich bin es, der *meinem* Beweggrund zum Siege verhilft.

Hieraus folgt offensichtlich, daß die Unentschiedenheit meiner Haltung zwischen zwei gleichen oder als gleich erscheinenden Beweggründen nicht schicksalhaft und endgültig ist; ich kann einem der beiden

Beweggründe den Vorzug geben, und wenn ich es getan habe, wird dieser eine den Vorzug haben, und zwar weil es mir beliebt hat, die Sache von dieser einen Seite aus anzusehn, die nun in der Tat herrscht. Streng genommen läßt die bloße Tatsache, daß ich, um mir meine Freiheit zu beweisen, das Willkürliche tue, das Willkürliche aufhören, und das Handeln ohne Beweggrund wird so selbst Beweggrund *(stat pro ratione voluntas)*.

In gleicher Weise wird, wenn die Beweggründe ungleich sind — das heißt nach meiner theoretischen Auffassung —, nichts mich verpflichten, mich für den stärksten Grund zu entscheiden, wofern man nicht einfach den Grund den stärksten nennt, für den ich mich entscheide, den ich wähle und der eben meinen *Willen* zum Bundesgenossen hat. Wir haben gesagt, daß das letzte praktische Urteil bestimmend ist; aber dieses letzte praktische Urteil ist schon getränkt mit Wollen. In sich betrachtet — als in der bloßen Vernunft beurteilter Beweggrund — kann auch der stärkste Grund den Akt nicht erzwingen, weil dieses Urteil relativ bleibt, und weil das Relative ein auf das Absolute hin gerichtetes Vermögen nur dann zu bewegen vermag, wenn es durch dieses Vermögen selbst in ein Absolutes verwandelt wird; es ist aber kein notwendiger Grund ersichtlich, weshalb diese Verwandlung eher zugunsten des stärksten Gesichtspunktes als zugunsten eines andern geschehn sollte. Ein Pappelblatt kann die Sonne verbergen, sagt ein orientalisches Sprichwort. Es würde sie nicht verbergen, wenn sie den ganzen Horizont ausfüllte; es kann sie verbergen, welches auch ihr Umfang sei, wenn er nur nicht unendlich ist, aber es kann sie auch nicht-verbergen, wie klein ihre Größe auch sein mag, wenn sie nur nicht gleich Null ist. So kann

ein *erwählter* Beweggrund einen andern verbergen, selbst wenn dieser größer ist, und ein verschmähter Beweggrund kann einen andern, selbst einen kleineren, auch nicht verbergen; denn vom größten bis zum kleinsten Beweggrund ist nur ein begrenzter (endlicher) Abstand; von diesen beiden aber bis zum nötigenden Beweggrund ist ein unendlicher Abstand. Wenn sie sich unterscheiden, so handelt es sich – streng gesprochen – um einen für den Akt belanglosen Unterschied; denn zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen gibt es kein mögliches Verhältnis.

In der Mathematik kehrt das in Beziehung zum Endlichen gesetzte Unendliche in dem Ergebnis mit der ganzen Unbestimmtheit seiner Natur wieder. Aus diesem Grund kann auch der im Urteil der Vernunft mit dem Einzelding in Beziehung gesetzte Gegenstand des Willens, der das Gut in seiner Allgemeinheit ist, im Urteil selbst nicht irgendeine Bestimmtheit erlangen. Wenn nicht der Wille ins Spiel tritt, bleibt er unbestimmt. Es gibt keinen hinreichenden Grund, der ihn bestimmen könnte, so lange der Geist den relativen Charakter jeder ihm dargestellten Bestimmtheit einsieht und diese Relativität nicht mit Hilfe eines absoluten Vermögens, wie es der menschliche Wille ist, überwindet. Wenn aber der Beweggrund einmal vom Willen aufgenommen worden ist, und insoweit er von ihm aufgenommen worden ist, bewegt er, und zwar notwendig, welcher Art er auch sein mag, denn wenn er so weit ist, ist er dem ihn aufnehmenden Willen gleich geworden; er ist ihm gleich geworden *für den Willen*, wenn er auch in sich ungleich bleibt; da nun der Verstand die »Fähigkeit der Erfassung des An-sich« ist, so muß man sagen, daß dieser Beweggrund, der in Wirklichkeit

genügt — weil er angenommen ist vom Willen, der die Tat beherrscht und das Vermögen der Ausübung und die Kraft des Einzelnen ist —, trotzdem er ein »hinreichender Grund« *nicht* ist.

Man sieht hier wieder einmal, wie richtig es ist, was wir oben gesagt haben, daß nämlich der Intellektualismus sich selbst Grenzen setzt. Nichts ist intellektualistischer als der Satz, von dem wir ausgingen: der Wille folgt den Bestimmungen des Verstandes. Doch wenn man in diesem Geist des Intellektualismus die Betätigung des Verstandes untersucht, findet man, daß die Bestimmungen des Verstandes die Tat nicht erreichen, daß zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, dem Abstrakten und dem Konkreten ein Abgrund liegt, den keine Vernunft ausfüllt. Was bleibt da anders als gerade im Namen eines durch die eigene Erfahrung belehrten Intellektualismus zu sagen: die praktische Bestimmung des Wollens hängt nicht von dem sich selbst überlassenen Verstand ab. Sie hängt von ihm ab, insofern er selbst auch wieder abhängig ist; es liegt hier eine zusammengesetzte Einheit vor, und das Prinzip, das in dieser Weise in seiner auf den Akt bezüglichen Ursächlichkeit von sich selbst — in verschiedener Hinsicht — abhängt, ist der Mensch: καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

Auf die gewichtigen Formeln Kants gegen die »transzendentale Freiheit« wäre also nicht allzu schwer zu antworten. »Es setzt ein jeder Anfang zu handeln«, sagt er, »einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus.« Gut; aber es ist nicht notwendig hinzuzufügen, daß dieser vorherbestimmte Zustand der Ursache, insofern er in sich bestimmt und bestimmbar ist, das Ganze der Wirkung enthält. Denn wenn man sich so ausdrückt, macht man aus der

Natur eine Einschachtelung von erkennbaren Formen, ein »Lehrstück« von miteinander verbundenen »Sätzen«, und man vergißt die Materie.

Wenn man also weiter sagt: »Ein dynamisch erster Anfang der Handlung setzt einen Zustand voraus, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, das heißt *auf keine Weise* daraus folgt«, so begeht man einen Trugschluß. Der Akt der Freiheit geht *auf eine gewisse Weise* aus der Vergangenheit des Wollens hervor, wie auch der Akt der Zufälligkeit aus der allgemeinen Vergangenheit hervorgeht; aber keiner von beiden geht aus der Vergangenheit einzig nach Bedingungen der Vernunft hervor. Die Vernunft wird gemessen durch das Sein; sie mißt es nicht. Das Konkrete »richtet« das Abstrakte; es wird nicht von ihm »gerichtet«. Die allgemeine Erkennbarkeit, die wir dem Sein zuerkannt haben, ist nur auf die absolute oder göttliche Vernunft bezogen. Die *abstrahierende* Vernunft »entleert« das Wirkliche, um es zu erkennen, eines Teiles seiner Substanz. Sie richtet sich auf die *Form*, es gibt aber auch die *Materie;* sie ist bezogen auf die »*Wirklichkeit*«, es gibt aber auch die »*Möglichkeit*«; ihr einziger Bereich ist das *Sosein*, es gibt aber auch das *Dasein*. Das Wirkliche als solches, das Einzelne eben in seiner Vereinzelung, das Praktische eben als praktisches *(practico-practice)* entgeht ihr.

Man hat also kein Recht zu sagen: »Die transzendentale Freiheit ist dem Kausalgesetze entgegen.« Sie entschlüpft bloß den *erkennbaren* Gesetzen, von denen wir eben sagen müssen, daß sie das Wirkliche nicht erschöpfen, daß sie von ihm bloß Bedingungen ausdrücken, die, wenn sie präzisiert werden, so aussehn, als ob sie das Sein träfen, während sie in Wirklichkeit immer unendlich weit von ihm entfernt sind.

»Die Prinzipien der Dinge rühren an das Nichts«, sagt Pascal. Wir können unter dem Nichts Pascals auch das Quasi-Nichts der reinen Materie verstehn, das für den Geist, der von den Bestimmtheiten der Form lebt, ein Nichts, in sich aber ein Sein ist, denn auch das Unbestimmte *ist* als Vermögen der Empfänglichkeit für seinshafte Bestimmtheiten. Wir können aber weiter unter dem Nichts des Pascal auch die Unbestimmtheiten des Wollens verstehn, jenen unendlichen Hohlraum, den das Gute in seiner absoluten Fülle bedecken würde, den aber kein Einzelgut, das als Grund zum Handeln sich darstellt, jemals zu erfüllen vermag. Die Ursächlichkeit des Beweggrundes wird nicht geleugnet; sie wird aber als relativ bezeichnet, und um zum Absoluten des Aktes zu kommen, wird etwas andres herbeigeholt, nämlich das Wollen selbst, das auch »Beweggrund« ist, da es mit einer Bewegung bewegt, die vernünftig *wird*, wenngleich sie in sich nicht vernünftig *ist*.

Wenn Kant endlich — in einer tiefen Formel — hinzufügt, die Freiheit setze »eine solche Verbindung der sukzessiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist«, so widerspricht Thomas dem keineswegs. Im Gegenteil: er gibt zu, daß eine Welt, in der es Zufall und Freiheit gibt, für unsere Erfahrung keine Einheit darstellen kann, höchstens eine relative Einheit, die immer reichere Bestimmtheiten in sich schließt, aber dazu auch Möglichkeiten der Ausflucht in eine dem Geist unzugängliche Vielfalt: in die Vielfalt der möglichen Teile des Zusammenhängenden, in die Vielfalt der »unmerklichen Veränderungen« der Formen (bei der Entwicklung), in die Vielfalt der möglichen Haltung des Wollens gegenüber irgendeinem gegebenen Beweggrund und in noch viele andere Dinge.

Man neigt heute in oft übertriebener Weise zum *Pluralismus;* hier aber zwingt uns nichts, mit Kant oder Leibniz einen logischen Monismus anzunehmen, der sich weder mit den Gegebenheiten der Natur noch mit der Selbsterfahrung des Menschen verträgt. Was Thomas an dessen Stelle setzt, ist (wenn man will) auch ein Monismus, aber ein ontologischer, nicht ein rationaler oder intellektualistischer Monismus. Das Sein oder das Eine fallen zusammen; aber zum ganzen und vollständigen Sein gehört auch das *relative Nichtsein*, die »Möglichkeit«, die der Einheit ihre Grenzen setzt. Daher läßt sich etwas ablösen: das *Aktuelle* oder *Bestimmte* und das *Erkennbare*, aber nicht das Sein. Überdies sind alle Dinge auf die absolute Einheit wie auf das absolute Sein hingerichtet; aber gerade diese Annäherung läßt uns erkennen, daß die Einheit ohne irgendeine Ablösung nur die Tatsache der transzendenten Wirklichkeit ist. Unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis wie unter dem des Seins bindet sich die Einheit vollständig nur in der allgemeinen Substanz und in der allgemeinen Erkenntnis. Derjenige, der die Materie und die Form schafft, der das Sosein und das Dasein, das Artliche und das Einzelne, das Konkrete und das Abstrakte begründet, der trägt in sich den hinreichenden Grund aller Dinge, der er selber ist. Aber das ist ein einziger Fall: »Der Urheber dieser Dinge begreift sie; jeder andere kann es nicht.«[1]

Thomas und die noumenale Freiheit

Zwischen der Kantischen Theorie von der Freiheit und der thomistischen läßt sich eine interessante Parallele ziehn. Auch bei Thomas gibt es eine Art von *noumenaler Freiheit* und *phänomenaler Bestimmt-*

heit; aber ohne die Übertreibung und darum ohne all die Unzuträglichkeiten, die wir bei Kant finden. Thomas gibt zu, daß alles, was in der menschlichen Tätigkeit geschieht, in ihr geschehn muß, wenn einmal für ein Subjekt die Gesamtheit der Bedingungen gegeben ist; aber für ihn gehört unter diese Bedingungen auch der Wille selbst. Hier liegt ein Recht vor, das nicht ein Recht »ohne mich«, sondern ein Recht »mit mir« ist. Nichts vermag es voraussehn zu lassen; es gibt dafür keine hinreichenden Gründe in der physischen oder psychologischen Wirklichkeit; allein es ist trotzdem ein Recht des Seins, weil es mit Notwendigkeit aus dem folgt, was ich mir selbst frei tue.

Zwischen dieser Auffassung und derjenigen Kants, nach der der Wille sich im Absoluten seinen eignen sittlichen Charakter gibt, besteht offenbar eine Verwandtschaft; um so mehr, als für Thomas wie für Kant der Wille nicht durch sich selbst, sondern vielmehr in seinen Wirkungen und relativen Bedingungen in der Zeit ist; in sich ist der Wille ein *Noumenon.*[1] Indessen, Thomas nimmt darum noch nicht an, daß unser phänomenales Leben dem Determinismus ausgeliefert sei; denn erstens kann er, nachdem er den Zufall in der Natur zugelassen hat, ihn im Menschen, der als Lebewesen auch Natur ist, nicht leugnen; zweitens aber hat Thomas sich wohl gehütet, in jenen grundlegenden Irrtum zu verfallen, dem sowohl die Philosophie Kants als die Platos erlegen ist, nämlich das *Noumenon* und das *Phainomenon*, von denen man das eine eingeführt hat, um das andere zu begründen, völlig voneinander zu trennen. Für Thomas erfüllen beide ihre Rolle in einer Synthese. Der Mensch ist kein *Noumenon*, und er ist auch kein *Phainomenon* oder ein Bündel von *Phainomena*, son-

dern ein *zusammengesetztes Wesen*, in dem das Noumenon und das Phainomenon sich gegenseitig beeinflussen.

Daraus folgt, daß auch der Akt der freien Willensentscheidung an beiden Anteil haben muß. Es findet sich in ihm etwas, was außerhalb der Zeit steht: das ist das erleuchtete Wollen in seiner unstofflichen Wesenheit und etwas, was in die Zeit gehört: das sind vor dem Akt die organischen Bedingungen des Denkens und Wollens und dann die organischen Wirkungen des Denkens und Wollens; Wirkungen und Bedingungen aber wohnen dem Menschen inne, diesem gemischten Wesen, wie ihm auch die außerzeitlichen Bedingungen seines Aktes innewohnen.

Der Mensch steht zwischen zwei Welten, und er hat an beiden teil. Er ist Stoff und Geist; er steht in der Zeit und außerhalb ihrer; so auch seine Akte.

Das *Noumenon* und das *Phainomenon* werden also hier miteinander verbunden, und zwar nicht nur als Ganzheiten, sondern auch in all ihren einzelnen Zuständen. Es gibt einen Abstieg der außerzeitlichen Willensbestimmungen in die Zeit, weil der Wille und der Akt des Willens indirekt *(per accidens)* in der Zeit sind. Es gibt aber auch ebenso einen Aufstieg der zeitlichen Bestimmtheiten in das außerzeitliche *Noumenon*, weil es indirekt *(per accidens)* eine Rückwirkung des Stofflichen auf das Geistige im Menschen gibt.

Aber es bleibt dabei, daß die Tiefen des Willens, aus denen der freie Akt als solcher hervorgeht, an sich außerhalb der Zeit sind, so daß man also unter diesem Gesichtspunkt sagen kann, die Freiheit sei nicht die Tat des *Phainomenon*, dessen Entwicklung den Gesetzen des der Natur zugeschriebenen relativen Determinismus folgt; sie wurzelt im *Noumenon* und

in dieser Beziehung – wie auch in Hinsicht auf ihre bei gleichen Umständen verschiedenen Bestimmtheiten – muß man sagen, daß sie unergründlich ist.

Der Unterschied, der zwischen der Auffassung Kants und der des Thomas besteht, zeigt sich am deutlichsten da, wo es sich um die Schlußfolgerungen handelt. Weil für Kant die Freiheit außerhalb der Zeit begründet ist und von Punkt zu Punkt ohne Verbindung mit der Zeit ist, folgert Kant ganz logisch, daß das praktische Urteil in dem Wahlakt in seiner Ordnung völlig unbestimmt ist. Auf der einen Seite läuft der phänomenale Determinismus; auf der andern bestimmt sich die Vernunft, und indem sie sich bestimmt, bestimmt sie den Determinismus selbst, aber als Ganzes – in seinem gesamten Charakter –, ohne daß es hier eine Rückwirkung der dem Menschen innerlichen *Natur* auf jenen Teil von Ewigkeit geben kann, den sein ganzes Wesen umschließt.

Man sieht sofort die Folgen. In all unsern überlegten Akten ist die Verantwortlichkeit der Vernunft eine vollständige, folglich immer sich gleichbleibende. Es gibt keine abschwächenden Umstände, da nach dieser Auffassung die Vernunft selbst den Umständen zur Erklärung dient. Ich wäre nicht in diesem Falle, wenn meine Freiheit mich nicht hineingeführt hätte, indem sie – außer der Zeit – den gesamten Charakter meines Lebens so bestimmt hat, wie er sich in der Zeit entfaltet.

Nachdem Kant diese Theorie abstrakt aufgestellt hat, behauptet er – wie dies die Systematiker immer tun –, sie im Konkreten bestätigt zu finden. Wenn man einen Lügner allen – seine Tat vielleicht erklärenden – Umständen (Erblichkeit, Erziehung, Gelegenheit, Not usw.) zum Trotz tadelt, so geschieht das für Kant, weil

man meint, »man könne es gänzlich beiseite setzen, wie dieser beschaffen gewesen und die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese Tat aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Akt damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe«. Dieser Tadel gründet sich nach seiner Meinung »auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen ungeachtet aller genannten empirischen Bedingungen anders habe bestimmen können und sollen . . . er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat, völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen«.[1]

Diese unmenschliche Auffassung, die der unbewußten Härte der Menge so günstig und in der Moral von so schwerwiegenden Folgen ist, steht dem Gedanken des heiligen Thomas völlig fern. Die freie Willensentscheidung würde ihm ohne Zweifel, so betrachtet, fast als gleich unheilvoll erscheinen wie der Fatalismus. Die Extreme berühren sich und heben sich gegenseitig auf. Für Thomas ergibt sich die menschliche Tätigkeit aus der Zusammenarbeit all unserer Kräfte. Unter diesen ist eine, die dem Willen zugehört, nämlich die Herrschaft über seine Bewegung, die überlegte Zustimmung zum Guten oder Bösen, die beurteilte Selbsttätigkeit des höchsten Urteilsspruches. Es gibt aber andere, die — wie die Umstände, wie Erblichkeit oder Leidenschaft — nicht in seiner Hand sind, aber freilich seine Handlung vorbereiten und bedingen. Je mehr der erste dieser Einflüsse teil am Ergebnis hat, um so mehr ist dieses gewollt und darum zurechenbar; je mehr die andern daran teil haben, um so mehr ist das Gegenteil der Fall. Die

Schwachheitssünde kann schwer sein, aber unter gleichen Umständen ist sie nicht so schwer wie die *Bosheitssünde*.[1] Unsre Bosheit ist unsre Tat; unsre Schwachheit nicht; zum wenigsten nicht unsre Tat, insofern wir *diese bestimmten Einzelwesen* sind. Wenn es sich um das Menschengeschlecht handelt und man von der Erbsünde spräche, so würde die Frage zwischen Thomas und Kant noch verwickelter; aber damit stände man nicht mehr in der reinen Philosophie. In der Philosophie lehnt Thomas es ab — in der Absicht, dem vernünftigen Willen die volle und ganze Verantwortung aufzubürden — in ihn hineinzuverlegen, was nur der Stoff seiner Betätigung, der Gegenstand seiner mühevollen Anstrengung ist.

Schließlich kommt Kant von seiner seltsamen Theorie aus sehr in Verwirrung, wenn es sich darum handelt, das sittlich Böse zu erklären. Er kann dessen Ursprung nicht in das *Phainomenon* hineinverlegen, in dem die reine Notwendigkeit herrscht; er kann es aber auch nicht in dem *Noumenon* finden, das von Natur aus dem Guten hingegeben zu sein scheint. Er begnügt sich darum damit, zu sagen, daß der sittlich Handelnde in dem Absoluten, das eine Seite seines Seins darstellt, sich selbst den sittlichen Charakter gibt, aus dem seine Handlungen mit Notwendigkeit folgen; aber Kant hat es schließlich aufgegeben, begreiflich zu machen, wie diese noumenale Seele, deren natürliche Norm das Gute ist, sich trotzdem in das Böse hineinverwickeln kann.

Für Thomas gibt es in dem reinen Geist keine Freiheit zum Bösen. Wenn der Mensch diese Freiheit besitzt, so kommt das daher, daß er an die Materie gebunden ist, die die Veränderlichkeit und Relativität seiner Urteile begründet.[2] Der Engel will immer, was er will, und er will immer nach dem Gesetz sei-

ner Natur, das er unmittelbar in seiner eigenen Wesenheit liest. Er hat eine Freiheit der Wahl nur in dem weiten Bereich des Guten oder in bezug auf das Übernatürliche, das hier nicht in Frage steht.[1] Das ist viel logischer als der unhaltbare Standpunkt Kants. Dieser verbirgt nur seine Verlegenheit, wenn er schreibt, daß wir »davon: warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene Tat ist, ebensowenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört«.[2]
Dieser Vergleich könnte den Gedanken nahe legen, man müßte, um den Ursprung des Bösen zu erklären, nach Kant bis zur ersten Begründung der Naturen und von da vielleicht sogar bis zum Unbedingten selbst zurückgehn. Allein dann müßte man entweder dem ersten Prinzip selbst zu nahe treten oder zu einer Art von verborgenem Manichäismus kommen. An diesem Dilemma kommt Thomas daran vorbei dank dem transzendenten Charakter der Tätigkeit, die er der Gottheit in bezug auf die Akte der freien Willensentscheidung zuschreibt,[3] dank auch der von ihm behaupteten Gleichheit des Seins und des Guten. Bei Kant liegt nichts dergleichen vor, und so bleibt das Problem unlösbar.

Fassen wir zusammen: nach der thomistischen Auffassung wirken drei Dinge zusammen, um die Freiheit der Willensentscheidung zu erklären; keins von diesen Dingen aber unterdrückt sie: weder zwingt die *Materie*, die bei der Vorbereitung unserer Handlungen sich einmischt, das Ergebnis auf, noch prägt die *Idee*, die unsere Handlungen regelt, ihnen ihre letzte Bestimmtheit ein, noch unterdrückt das *Transzendente*, das bei allem vorausgesetzt, allem gegen-

wärtig und in allem tätig ist, die Zufälligkeit, im Gegenteil: es hält sie. Thomas tut allen Forderungen, die diese drei Gesichtspunkte erheben, genüge und entgeht den Schwierigkeiten, die sie mit sich bringen. Das Geheimnis bleibt; allein es ist dem Menschen nicht gegeben, dessen innerste Tiefe zu durchdringen.

Das menschliche Handeln

DAS VERLANGEN, DAS WOLLEN UND DIE freie Ausübung des Wollens zielen ab auf das menschliche Handeln.

Der Mensch ist Mensch durch seine Vernunft; die menschliche Tätigkeit als solche ist also eine vernünftige Tätigkeit.[1] Wir brauchen, nachdem wir über die Natur ausführlich gesprochen haben, nichts weiteres mehr über die Tätigkeit des Menschen als Naturwesen, als Körper zu sagen; ebensowenig, nachdem wir über das Leben im allgemeinen gesprochen haben, etwa über die Tätigkeit des Menschen als Lebewesen. Die eigentlich *menschliche* Tätigkeit ist diejenige, die die Vernunft ausführt oder leitet. Von der Tätigkeit, die die Vernunft ausführt, brauchen wir hier auch nicht weiter zu sprechen; darüber handelt die Wissenschaft, über die wir das Notwendigste gesagt haben. Diejenige, die sie leitet, gibt ihr den Namen der »*praktischen Vernunft*«, und diese hat eine doppelte Bedeutung: sie organisiert die äußere Umwelt, um sie für uns verwendbar zu machen, und sie regiert die Innenwelt, die in gewissem Sinne auch Außenwelt ist, in Hinsicht auf die selbsttätig bewegende Kraft.

In der Tat ist alles, was ist — sei es nun in uns oder sei es außer uns — der Vernunft unterworfen, die eine Kraft der Ordnung ist *(sapientis est ordinare)*.[2] Die *Natur* ist Vernunft, da sich in ihr Zielstrebigkeit offenbart, da die *Formen*, die Ergebnis und Mittel ihrer Zielstrebigkeit sind, wesensmäßig Idee sind, und da das in den Dingen verkörperte Bild des ersten Erkennbaren ihre Seinsform ist.[3] Wenn es anderseits

ausgemacht ist, daß der Mensch an dieser alles durchdringenden, alles leitenden Vernunft Anteil hat, so vermag er dieser Vernunft bei der Verwirklichung ihres Werkes auch zu helfen. Seine eignen Zwecke werden, wenn sie vernünftig sind, einen Teil der Zwecke der Natur bilden; wenn sie es nicht sind, werden sie zwar ein Grund der Unordnung sein, aber vielleicht auf einem andern Wege doch wieder in die Ordnung eingefügt. Auf jeden Fall hat der Mensch, insoweit er Vernunft ist, einen Einfluß auf die Natur und darum auch auf jenes Stück Natur, das er in sich selbst trägt, das er selbst ist, so daß sich also hieraus das gute Handeln ergibt.

Dieses Vermögen haben wir schon erklärt, als wir die vernünftige Erkenntnis erklärten. Diese verwirklicht sich durch eine Teilnahme an der *Form* der Dinge, das heißt an der den Dingen einwohnenden Idealität. In dieser Form der Dinge muß man ihre Ordnung erfassen, die auch eine gewisse Form ist *(forma ordinis)*.[1] Nun besteht diese durch den Verstand bewirkte Angleichung der Dinge nicht in einem bloßen Empfangen; sondern indem wir urteilen und unsere Urteile miteinander verbinden, werden wir Schöpfer einer Idealität, aber auch einer Realität, sobald die so gebildete Idealität ihre Materie findet. Diese Materie aber ist mit uns verbunden. Mit der Welt verflochten durch die Tätigkeiten unseres Körpers, können wir nach dieser inneren, von uns erfaßten Form auf die Welt einwirken und, wenn man so sagen darf, die Erde formen nach unserm Bilde. Erst recht aber können wir, da wir durch unsere substantielle Einheit mit uns selbst verflochten sind, in unserm Innern nach der Form der Vernunft, die unser Urteil enthält, handeln und das Niedrige in uns nach dem Höheren bilden.

Handeln *(agere)* und schaffen *(facere)*, *sich selbst* verwirklichen und *äußere Werke* verwirklichen, das ist das doppelte Vorrecht des Menschen.[1]

Man sieht, daß hier das Gewerbe, die Kunst, die Erfindungen und Schöpfungen jeder Art genau so gut ihre philosophische Erklärung finden wie auch das eigentlich sittliche Handeln. Die selbstherrliche Seele spiegelt sich in der mit dem Körper verbundenen Seele, dann — durch sie — im Körper und in den Tätigkeiten des Körpers, dann — durch diese — in der Welt, die sie ordnet. Ein Stück bebautes Land, ein abgehauener Baum, ein Haus, eine Stadt, die ganze Kultur — all das ist in den Stoff eingeprägte, *im Stoff dargestellte menschliche Seele;* der Mensch erweitert hier gewissermaßen sein Sein, er »verlängert sich selbst« durch die Ausgießung der ihm einwohnenden Idealität. Allein die schönste und höchste Wirkung des Menschen ist der Mensch. Überdies verbinden sich hier die beiden Ordnungen der Schöpfung; wir wirken nur darum nach außen, weil wir auf uns selbst wirken; daher kann es nicht anders sein, als daß wir in der Tätigkeit an uns selbst die höchste Bedingung jeder andern Tätigkeit finden; es ist nicht anders möglich, als daß die menschliche Bedeutung unserer Werke in der äußern Welt gewonnen wird durch das uns einwohnende Prinzip, aus dem sie hervorgehn. Die Kunst, deren Wesen Thomas in den unübersetzbaren Worten: »*recta ratio factibilium*« bestimmt, steht in Abhängigkeit von der Moral, die die »*recta ratio agibilium*« ist. Das Handeln *(agere)* oder die Willensbewegung als solche ist der Ausgangspunkt und der Richter des Machens oder Schaffens *(facere)*, dergestalt, daß in dem Akt der Freiheit in Wirklichkeit das ganze menschliche Leben seine Mitte hat.[2]

Das sittliche Prinzip – Die Seligkeit

Wenn die Freiheit so verschiedene Wege hat, und wenn die von ihr eingeschlagene Richtung alles übrige nach sich zieht, so wird es notwendig, ihr eine Norm zu geben. Tatsächlich braucht sie mehrere Normen, weil ihre Rollen mehrfach sind; aber hier ist, wie überall, das Mehrfache abgeleitet: es wird von der Einheit beherrscht. In der Erkenntnisordnung nennt man die Normen des Erkennens *Prinzipien;* die einzelnen Prinzipien hängen ab von einem allerersten Prinzip, und dieses lautet: *Das, was ist, ist*. In der praktischen Ordnung müssen die Normen des Handelns in den *Zielen* oder *Zwecken* liegen, und alle einzelnen Ziele werden von einem höchsten Ziele abhängig sein.

Wir haben schon gesagt, daß dieses Ziel – das Prinzip jeder Willenstätigkeit – die *Seligkeit* ist; die Seligkeit im allgemeinsten Verstande ist aber für den Menschen die *Vollendung des Menschen*. Die Seligkeit ist ja nichts andres als das höchste Gut eines Wesens; das höchste Gut eines jeden Wesens aber kann nur in dem liegen, was dieses Wesen nach seiner Natur zu vervollkommnen und zu vollenden vermag.[1] Am *Endpunkt* seines natürlichen Werdens ankommen, heißt ja für ein Wesen das *Ziel* erreichen, sein *Gut* finden und in der Empfindung des Gutes – wenn anders das Wesen Empfindung besitzt – jene Freude erlangen, die eine Art von Ruhe des Begehrens in dem erlangten Gut ist.[2]

Die hier angedeutete Lehre stellt den heiligen Thomas in die Linie der griechischen Tradition. Wir haben zu zeigen, inwieweit er sich von ihr entfernt oder inwieweit er – mit Hilfe von christlichen Gedanken – diese Tradition vollendet.

Aristoteles, den Thomas hier ganz offen zum Führer nimmt, hatte das sittliche Prinzip als »Naturforscher« aufgestellt, das heißt als rein objektiver Denker, der all jenen subjektiven Tätigkeitsnormen, wie sie so viele moderne Philosophen aufstellen, völlig fern stand. Das Gute ist das, was jedes Wesen sucht; was aber jedes Wesen — mit oder ohne Bewußtsein, mit oder ohne Einsicht — sucht, ist seine *Verwirklichung*, sein *Akt* (ἐνέργεια). Wenn man nun das Gut des Menschen bestimmen und dadurch sein Suchen regeln will, so muß man sich fragen, worin die *Verwirklichung* des Menschen besteht, welches sein eigentlicher *Akt* (τό ἴδιον ἔργον) im Gegensatz zu andern Wesen ist, und das kommt darauf hinaus, seine Natur zu bestimmen; denn die *Natur* und das *Ziel* fallen zusammen, da ja das Ziel die mit Hilfe der natürlichen Tätigkeit voll verwirklichte Natur ist.

»*Werde, der du bist!*« Dieses Wort Goethes drückt das Moralprinzip des Aristoteles sehr gut aus; denn jedes Wesen, sagt dieser, findet sein Gut in einer seiner Natur entsprechenden Anlage (ἕκαστον δ' ἓν κατὰ τὴν οἰκειὰν ἀρετὴν ἀποτελεῖται).

Indem Aristoteles von hier ausgeht und den Menschen in die Rangordnung der Dinge einordnet, indem er seine geistige, freilich mit einem Körper verbundene und in vielfältiger Bedingtheit mit ihm solidarische Natur feststellt, kommt er dazu, das Wesen des menschlichen Glückes zu bestimmen; er stellt es hin als einen Gegenstand der Vernunft, nicht der subjektiven Empfindung, und fordert jeden auf, hierin seine Freuden zu sehn, wie sehr er auch veranlagt sein mag, sie auf leichteren Wegen zu suchen.

Das Suchen ist also unpersönlich, wenn es auch die Person betrifft. Mag es sich um uns oder um einen andern, um einen Menschen oder ein Ding, ein Ein-

zelwesen oder ein Volk handeln, immer wird man, wenn man das Gut finden will, die Natur bis zu jenem Ziel und Ende treiben müssen, zu dem sie hinstrebt: zur Vollendung ihres Werks, zur vollen Entfaltung ihrer Hilfskräfte, zur Vollkommenheit der Wesen und der Gesamtheiten, die sie regiert. Dazu allein kann man mit gutem Recht die Vernunft gebrauchen; denn die Vernunft ist nur ein natürliches Werkzeug wie jedes andere; sie ist eins von den Mitteln des Weltalls, durch das dieses einen besondern Zweck verwirklicht, der der Gesamtheit seiner Zwecke sich einordnet. Wer seine Vernunft benutzt, um einem Streben der Natur zu widersprechen, anstatt dieser Vernunft ihre wahren Ziele zu geben, der stellt sich außerhalb ihres Gesetzes. Daß wir von unsrer Natur abzuweichen vermögen, das berechtigt uns nicht, es zu tun. Wir müssen begreifen, was die Natur in uns sucht und was wir im Grunde mit ihr suchen und müssen im Einzelnen dementsprechend handeln.

So entwickelt Aristoteles seine Lehre. Aus dem Glück, wie es die Menge versteht — das heißt als einen Zustand der Freude —, macht er eine bloße Begleiterscheinung. Dieses Glück ist ein abgeleiteter, auf das andere aufgepfropfter Akt, der unsere Kräfte nur in Abhängigkeit vom Objekt und von dem ersten Akt, durch den die Verwirklichung geschieht, bewegt. Selbst wenn wir nur das Vergnügen zu suchen glauben, sucht die Natur in uns (»der Genius der Gattung«, würde Schopenhauer sagen) tatsächlich etwas anderes. Es handelt sich darum, zu schaffen, aber mit dieser Schöpfung, die all unsere Tätigkeit verfolgt, verknüpft sich das Vergnügen wie der Reiz mit der Jugend (ὡς τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα). Wer Vergnügen sagt, sagt Entfaltung des Seins im Guten, Empfindung des erworbenen Guts bei den Wesen, die

Empfindung haben; allein es ist nicht *das* Gut selbst, wenn es auch *ein* Gut ist. Es ist also nicht das Ziel des Menschen; es ist nicht das wesenhafte Glück; es ist bloß sein Abglanz und — man möchte sagen — seine Blüte.

Thomas vertritt diese Lehre noch eifriger, als es Aristoteles selbst tun könnte; denn man darf sich nicht verhehlen, daß diese hohe aristotelische Auffassung auf mehr als eine Schwierigkeit stößt und im Grunde — mit einem Wort gesagt — ein Glückspiel darstellt.

Hier sind zwei Dinge miteinander zu verbinden: das ontologische und das psychologische Element, das Objekt und das Subjekt im Menschen. Jedermann begreift, daß das Gesetz eines Seins sich nicht gegen dieses selbst wenden kann, und daß es — aus Achtung vor dem Sein — dieses so nehmen muß, wie die Wirklichkeit es darstellt. Das Gesetz eines Empfindung besitzenden Wesens muß in ihm sowohl dem *Sein* als der *Empfindung* Genüge tun; es muß das Sein zu einer ihm entsprechenden Verwirklichung führen und die Empfindung zu der von ihr gesuchten Befriedigung. Man hat unter dem Eindruck verschiedener Vorurteile dogmatisch die eine der beiden Seiten des Problems übersehn oder opfern können; in Wirklichkeit bleiben beide bestehn. Wir können weder vergessen, was wir *sind*, um uns in das zu verlieren, was wir *fühlen*, noch können wir auf der andern Seite das Fühlen verleugnen, da ja auch das Fühlen eine Stimme des Seins ist. Es wird darauf ankommen, daß wir beides miteinander verbinden. Alle Denker haben sich darum nach ihrer Art bemüht, und die Art und Weise, in der sie diese Verbindung versucht haben, kennzeichnet jeweilig ihre Sittenlehre. Die Moral des Aristoteles[1] stellt einen Versuch

dar, von dem man vielleicht sagen kann, daß er als Versuch der reinen Vernunft nicht übertroffen werden kann. Es gibt nichts, was wissenschaftlicher und zugleich erhabener wäre, nichts was vernunftgemäßer und menschlicher wäre als die Nikomachische Ethik. Und doch haben wir soeben gesagt: es ist ein Glückspiel.

—

Das menschliche Ideal

Aristoteles verfügt, um das seinsmäßige Ziel des Menschen zu begründen und das moralische Wesen darauf zu verpflichten, zunächst nur über den Begriff des *Ideals*. Das ist viel oder wenig — je nach dem Gefühl eines jeden; jedenfalls ist es etwas Bestreitbares. Die Natur strebt nach dem Akt, das heißt nach der vollen Verwirklichung, das heißt nach dem Ideal; nun bin ich ein Gegenstand der Natur, und das Werkzeug der Arbeit der Natur in mir ist die Vernunft: daher muß die vernünftige Anstrengung, mit der ich mich leite (anders gesagt: das moralische Handeln), das Ideal des Menschen zum Ausgangspunkt nehmen. Das ist ganz allgemein der Gedankengang des Aristoteles, und dieser Gedankengang ist vollkommen unter der *einen* Voraussetzung, daß man den Worten »Natur« und »Ideal« eine genügende Kraft und Autorität gibt. Wie will sich die Sorge für die eigene Vollendung einem vernünftigen Wesen aufzwingen, wenn die *Natur* nur eine rohe Tatsache ist? Wie soll der Mensch von dem Ideal abhängen, wenn dieses nur eine Schöpfung seines Geistes ist? Wäre das nicht ein Trug? Wäre es nicht etwas wie ein Bild, das sich im Brennpunkt eines Spiegels bildet, und dem der Spiegel folgen wollte, ohne daran zu denken, daß er selbst es ist, der das Bild formt?

Wenn man sagt: das menschliche Ideal suchen heißt sich selbst suchen, denn das Ideal des Menschen ist der Mensch, so ist das zweideutig. Man kann ja auch sagen: dieses Ideal ist der Mensch, also *nicht* ich; denn ich bin ja nicht *der* Mensch, sondern *ein* Mensch. *Den* Menschen gibt es in Wahrheit nicht, es sei denn in meinem Denken oder über mir in einer idealen Welt, die man mir bestimmen muß. Wenn gerade die sittliche Anstrengung das Ziel hat, den *Menschen* zu konstituieren, so ist der *Mensch* vorher also nicht da. Wenn er sein soll, muß ich also mich selbst verleugnen und aufhören, dem Menschen, *der ist*, zu schmeicheln — um des Menschen willen, *der nicht ist:* aber heißt das nicht, um eines Schattenbildes willen die Wirklichkeit preisgeben?

Aristoteles läßt diese Einwürfe nicht unbeantwortet; aber seine Antwort genügt nicht, weil sie nicht bis ans Ende geht. Sie besteht darin, daß man sagt, das Ideal des Menschen besteht in der Verwirklichung seiner *Form*, die Form aber ist *etwas Göttliches* (τινος θειου). Allein dieser göttliche Charakter des Ideals ist absichtlich im Dunkeln gelassen. Aus Furcht, in die Ideen des Plato zurückzufallen, betont Aristoteles immer wieder mit Nachdruck den den Dingen einwohnenden Charakter der Form, indem er ihr anscheinend nur jene relative Transzendenz zubilligt, die sie in unserm Denken gewinnt, und bloß hinzufügt (oder hinzuzufügen gestattet), daß die Form in diesen zwei Zuständen eine Nachahmung und Annäherung an die »reine Wirklichkeit« darstellt, von der sie ihren Wert bekommt. Sicherlich, diese letzte Bemerkung ist sehr wertvoll; sie *kann* alles enthalten, vorausgesetzt, daß man es aus ihr herausholt. Aristoteles tut es nicht; er überläßt das sittlich Handelnde sich selbst und macht aus seinem Ideal nur einen abgezogenen Begriff.

Thomas nimmt diese Gedanken des Aristoteles auf, verstärkt aber ihre Grundlage. Für ihn ist Gott *ausdrücklich* die Quelle des Ideals; er ist zugleich auch die Quelle jenes dem Ideal entsprechenden Strebens, das wir Willen oder Vermögen des Guten nennen. Das schöpferische *Erkennen* enthält so das menschliche *Ideal*, das dadurch unbestreitbar wird. Der schöpferische *Wille* aber, an dem jeder Mensch in Form des Begehrens nach dem Guten Anteil hat, gibt diesem ursprünglichen Streben das Recht — unseren gegenteiligen Bestrebungen zum Trotz —, sein Objekt zu fordern.

Gott hat die Wesenheiten gedacht; er hat die Wesen gewollt. So wie sein Erkennen ihre Natur und ihr Gesetz begründet und jeder von ihm ausgehenden Vernunft ihre Natur und ihr Gesetz gibt, so begründet sein Wille ihr Recht, und er gibt dieses Recht jedem von dem ersten Willen abgeleiteten Willen. Nun bin ich — das sittliche Wesen — einer dieser abgeleiteten Willen, eines dieser Gott untergebenen Vernunftwesen. Insofern ich vernünftig bin, habe ich teil an der ewigen Vernunft, die Ursache der Ordnung ist, und kann darum diese Ordnung betrachten. Insofern ich frei bin, habe ich teil an dem ewigen Willen; ich muß mich nach ihm richten, wenn ich nicht von meinem Gesetz abfallen will. Es ist mit mir im Grunde genau so, wie mit allen Naturwesen, die — ein jedes auf seine Art — nur die ausführenden Kräfte des göttlichen Denkens sind. Allein, es gibt Wesen, die diesen Willen ausführen, ohne ihn zu erkennen und ohne sich ihm entziehn zu können; das sind die niederen Naturen, deren Handeln einfach bestimmt ist; es gibt aber andere — und das sind die Menschen —, die zwar auch ihr Gesetz haben, aber sich ihm frei unterwerfen oder auch ent-

ziehn können. Werden sie sich ihm tatsächlich entziehn? Sie dürfen es nicht; denn dann fielen sie aus der Ordnung heraus, und zwar aus einer Ordnung, die nicht mehr eine bloße Vorstellung meines Geistes oder die Spiegelung irgendeiner namenlosen Idealität ist, sondern *absoluten* Wert hat, weil sie die schöpferische Idee darstellt, das erste Ideal und das erste Recht, das der Grund jedes Ideals und jedes Rechtes ist.[1]

Wir wollen noch bemerken, daß diese Gedanken, die Thomas sehr häufig aus religiösen oder praktischen Gründen darlegt, für das philosophische Denken mit den früher dargelegten Grundgedanken der allgemeinen Metaphysik und der Gotteslehre zusammengehalten werden müssen. Man muß sich hier vor dem Anthropomorphismus hüten. Es gibt in Gott keine besondere *unterschiedene Idee* des Menschen und auch kein besondres, auf den Menschen bezogenes Wollen. Es gibt in Gott nur Gott. Doch darum ist das Ideal des Menschen in Gott nicht weniger begründet, und zwar nach dem doppelten Gesichtspunkt der Wahrheit und des Rechts, da ja Gott, wie wir gezeigt haben, in seiner überragenden Einfachheit alles in sich enthält, was die geschaffenen Wesen »zerkrümeln«. Er enthält also das menschliche Ideal, wenn man so sagen dürfte, nur dem »Stoff«, aber nicht dem »begrenzenden Umriß« nach. In dieser letzteren Beziehung ist das menschliche Ideal nur in der Seele; und es wartet darauf, verwirklicht zu werden. Dadurch scheiden wir uns von Plato und seinem »Menschen an sich« und nähern uns dem Aristoteles, aber einem Aristoteles, der auf dem Weg über das christliche Denken gereinigt und geklärt ist.

Aber in gleicher Weise nähern wir uns auch Kant und den Vertretern der *Autonomie des Willens*, in-

dem wir zugeben, daß das menschliche Ideal seiner eigentlichen Form nach das Ergebnis unserer Vernunft ist, und daß der Wert dieses Ideals als eines solchen der ist, den wir ihm durch einen Akt des vernünftigen Wollens verleihn. Allein, man sieht auch, daß die so verstandene Autonomie ganz von *Gott* bereichert ist, weil die Vernunft, die das Ideal begründet und aufzwingt, sich als göttlich erkennt. Es kommt schließlich darauf an, daß wir die Beziehungen der menschlichen Vernunft zur ewigen Vernunft klar erfassen. Man *kann* in sich bleiben, wenn man begriffen hat, daß dort Gott gegenwärtig ist. Die Moral ist keine von außen, selbst nicht eine vom Himmel kommende Ordnung; sie ist die als Stimme Gottes erkannte Stimme der Vernunft.[1]

Der Inhalt des Ideals

Die Moral des Aristoteles versagte auch in einer andern — noch bedeutsameren — Hinsicht; aber auch da ging das Bemühn des heiligen Thomas dahin, diese Schwäche zu beheben. Wir haben das dem menschlichen Streben vorgestellte Ideal bisher nur seiner *Form* nach betrachtet. Es erhebt sich aber auch die Frage nach seinem *Inhalt*. *Worin* besteht eigentlich die Verwirklichung, von der hier die Rede ist? Ist diese Verwirklichung überhaupt *möglich?* Auf diese Fragen gibt Aristoteles eine Antwort, die ebenso logisch wie erhaben ist; allein wenn man sie den Wirklichkeiten und Tatsachen des menschlichen Lebens gegenüberstellt, fällt sie in sich zusammen; wenn es sich nicht um einen so hohen Geist wie Aristoteles handelte, wäre man versucht zu sagen, diese Antwort streife an das Lächerliche.

Wenn Aristoteles davon ausgeht, daß der Mensch

artlich bestimmt ist durch den Verstand, und dann an seinem Grundsatz festhält, daß das *Ziel* eines jeden Dinges durch seine *Natur* bestimmt ist, kommt er zu der Folgerung, daß das Ziel des Menschen vornehmlich ein *geistiges Ziel* ist, und daß alle andern Dinge: die Güter des Leibes, das Ansehn, die äußern Güter, die Freundschaften, die sozialen Stellungen, die politischen Ehren nur das natürliche Gefolge und die unentbehrliche Hilfe jenes einen Gutes sind. *Nach* dem Verstand leben ist also die Vorbedingung jedes Glücks, selbst eines Teilglücks; aber *durch* den Verstand leben ist das eigentliche Glück und gewissermaßen das reine Wesen des Glücks.[1]

Weil nun die Betätigung des Verstandes auf Gegenstände bezogen ist, so ist die Rangordnung dieser Gegenstände die Rangordnung der Güter der Seele. Wie an der Spitze der natürlichen Schöpfung der Mensch und an der Spitze der Fähigkeiten des Menschen die Vernunft steht, so steht an der Spitze der Gegenstände der Vernunft und der Akte der Vernunft das Göttliche als Gegenstand und die Akte, die sich darauf beziehn. Hier liegt darum das wahre Ziel des Lebens; hier liegt die *Glückseligkeit*, deren Begriff also mit dem des *Besten*, des *Vollkommenen* zusammenfällt. Alles übrige, selbst die sittliche Tugend, selbst die politische Wohlfahrt steht in zweiter Linie; denn alles dies ist Weg und Mittel. Wenn die Einzelwesen und die Völker sich regen, so tun sie es, um in möglichst großem Maße den *vollkommensten Akt der vollkommensten Fähigkeit in Hinsicht auf den vollkommensten Gegenstand* zu bewirken. Mit einem Wort: die Glückseligkeit des Menschen besteht — zur Hauptsache und fast ausschließlich, denn alles übrige ist dem untergeordnet — in der *Betrachtung des Göttlichen*.[2]

Wenn nun der Philosoph diesen Begriff mit den Wirklichkeiten des Lebens vergleicht, so sieht er sich gezwungen, die Ansprüche der Theorie auf ein beinah absurdes Maß der Verwirklichung zurückzuschrauben. Dieses sogenannte menschliche Glück ist dann nur noch das Los einiger weniger, besonders bevorzugter Geister, und zwar für seltene Augenblicke und unter immer sehr unsicheren Bedingungen. Denn auf der einen Seite sind die menschlichen Wesen dieser Betrachtung gar nicht gewachsen: wie wenige sind überhaupt dazu fähig! Auf der andern Seite aber stellen die Verhältnisse des Lebens sich ihr direkt entgegen: die Menschen sind in Beschlag genommen von den Bedürfnissen des Lebens, und dadurch der beseligenden Betrachtung entzogen. Dazu kommt noch, daß uns die Verworrenheit der dreifachen Umwelt: der natürlichen, der gesellschaftlichen und der inneren dem Zufall ausliefert, der uns wohl an die gegenwärtigen Leiden und Mühen, aber nicht an die endliche Erreichung des Zieles mit Gewißheit zu glauben gestattet. So findet sich der Mensch auf ein Gut hingewiesen, von dem er nicht weiß, ob er es je erreichen, und ob die Ordnung, die hier seinem Handeln aufgezwungen wird, je durch eine sie krönende Ordnung anerkannt und bestätigt wird. »Die Herrschaft der Zwecke«, von der Kant spricht, wird in der Philosophie des Aristoteles in keiner Weise verbürgt. Aristoteles fühlt das selbst; sein hoher Geist ist davon verwirrt, und ganz leise verteidigt er sich gegen den Vorwurf, daß er dem menschlichen Wesen mehr verspreche, als die Wirklichkeit hält.[1] Allein die Kühnheit seiner Lehre bleibt; der Mensch ist immer das *göttliche* Geschöpf; aber man spürt schon die Ironie des Pascal oder Montaigne: »ein lächerlicher Gott!« — »Das kleinste Summen einer Mücke tötet ihn!«

Wenn Thomas diesen Grundfehler[1] in der Lehre des Aristoteles aufdeckt, so hütet er sich wohl zu triumphieren; im Gegenteil, er bezeigt diesem hohen und unbändigen Streben, aller Wirklichkeit zum Trotz an dem festzuhalten, was das Höchste im Menschen ist, seine größte Achtung. Was er darüber hinaus zu sagen hat — und es ist, wie er glaubt, entscheidend —, das verdankt er dem Glauben. »Man sieht deutlich, was diese großen Denker bei ihren verschiedenen Gedanken gequält hat. Wir sind glücklicher daran, weil wir — nach dem, was vorausgegangen ist — sagen können, daß die Menschen die wahre Glückseligkeit *nach* diesem Leben erlangen können, weil ihre Seele unsterblich ist.«[2]

»Vorausgegangen« aber ist an der betreffenden Stelle die Aussage des Glaubens über die zukünftige Anschauung Gottes; sehn wir hiervon ab, so bleibt noch die allgemeine Behauptung eines »Jenseits der Erfahrung«, die eine positive — wenn auch nicht endgültige — Antwort auf die Theorie von dem geistigen Glück und seinen vielfachen Postulaten darstellt.

Über diesen Punkt hat sich Thomas ganz ähnlich wie Kant geäußert.

Der Unterschied besteht jedoch darin, daß die moralische Behauptung, die bei Kant rein für sich als Grundlage dasteht, bei Thomas durch eine metaphysische Behauptung unterbaut ist. Dieser stellt zuerst die Fortdauer der Seele fest[3] und findet damit eine feste Grundlage für seine Auffassung eines endgültigen, der sittlichen Forderung genügenden Lebens.

Unter dem streng sittlichen Gesichtspunkt ist der Beweisgang immer der gleiche: er ist zweifellos von christlichen Gedanken beeinflußt, wenn er auch logisch durchaus eigenständig bleibt.[4] Er besteht da-

rin, daß Thomas, von dem Glauben an die Sittlichkeit und ihre notwendigen Forderungen ausgehend, feststellt, daß die gegenwärtige Ordnung des Lebens die volle Entfaltung der sittlichen Ordnung nicht gestattet, und dann fragt, ob die Grenzen der Erfahrung wirklich die Grenzen des menschlichen Lebens sind, oder ob es möglich ist, daß das Auge über diese Grenzen hinausschaut in Bereiche, in denen die hienieden begonnene Bewegung des Aufstiegs sich fortsetzen und der Lauf des Lebens in der vollkommenen Verwirklichung enden kann, nachdem er von der reinen Möglichkeit ausgegangen ist.

Das griechische Denken hat es nicht gewagt, sich auf eine solche Haltung festzulegen. Plato hat es versucht und dabei mehr oder weniger an Mythen oder Hypothesen angeknüpft, die »der Philosoph« verschmäht hat. Dieser wollte seinen Werken den Charakter der strengen Wissenschaft erhalten und ließ darum in der »Ethik« jede Idee eines Fortlebens in der Schwebe, ausgenommen die — hier übrigens völlig überflüssige — Idee einer »subjektiven Unsterblichkeit«,[1] die Comte und andere später aufgenommen haben. Daraus folgt dann, daß bei Aristoteles die Grundsätze und die Tatsachen sich nicht treffen können, und daß der Mensch gegenüber dieser optimistischen Lehre, die ihn erforschte, und gegenüber diesem sozusagen vollkommenen Weltall, in das die Theorie ihn hineinversetzte, sich wie eine »Mißgeburt« vorkam. Allein das tut nichts; es war doch ein schönes und kühnes Unterfangen gegenüber einer Welt, die all diese Sätze Lügen strafte, an dem hohen *Apriori*, das in der aristotelischen Lehre von der Seligkeit liegt, festzuhalten. Der christliche Philosoph müßte sich glücklich schätzen, zum Bau seines Tempels diese zyklopischen Grundmauern gefunden

zu haben. Er sollte auf diesem griechischen Fundament seinen gotischen Bau aufrichten in dem sichern Bewußtsein, daß so die Kreuzblume des Übernatürlichen sich fest in die Erde einwurzelt.

Wir finden überall bei Thomas Andeutungen über das, was nach seiner Auffassung eine rein natürliche Seligkeit sein würde. Die Seligkeit, die man in diesem Leben finden möchte, wird ohne weiteres so bestimmt, wie auch bei Aristoteles[1]. Es wird hier kein einziger neuer Zug hinzugefügt. Da Thomas nicht glaubt, sich hierbei aufhalten zu müssen, sieht er keinen Grund, den »Philosophen« (das heißt nach seiner Meinung: den Anhängern einer ungenügenden Philosophie) hier mit vieler Mühe beizuspringen.
Was aber das Jenseits angeht, so ist es — trotzdem hier immer wieder die Theologie sich in seine Darlegungen einmischt — nicht schwer, das, was der bloßen Vernunft gehört, herauszuholen. Das ist um so leichter, als die Vernunft hier theoretisch völlig zu ihrem Recht kommt — in Anbetracht der Tatsache, daß »die Gnade die Natur nicht zerstört«, und daß der Christ damit rechnet, daß sich in dem andern Leben auch alle Forderungen der natürlichen Seligkeit erfüllen werden.
Diese Forderungen sind etwa folgende. Da die Seligkeit die vollständige Verwirklichung des Menschen als Menschen ist, und da der Mensch das, was er ist, vornehmlich durch den Geist ist, so muß unsere Vollendung ihrem wesentlichen Inhalt nach *geistig* sein. Sie muß in einer Erkenntnis der allgemeinen Ordnung und ihrer »Ursachen« (das heißt der selbständigen Geister und Gottes) bestehn, die unsere natürliche Erkenntnisfähigkeit vollkommen auszufüllen fähig ist.[2] »Erfüllen« ist vielleicht hier nicht das richtige Wort;

denn es könnte zweideutig sein; die *Empfänglichkeit* des Verstandes ist nämlich etwas andres als das auf das geistige Wort abzielende *Vermögen der Erleuchtung*. Wenn wir eine große Idee in einen Verstand von schwacher Leuchtkraft legen, so bleibt sie dort untätig wie ein ungenützter Schatz. Hier auf Erden nun entsprechen im allgemeinen die durch den menschlichen Verstand aufgenommenen Ideen dem Vermögen, das diese Ideen auswertet, von Natur aus, da dieses Vermögen der Auswertung nichts anderes ist als der tätige Verstand, aus dem in gleicher Weise die »abgezogenen« Ideen hervorgehn. In dem andern Leben aber hat die Abstraktion keine Geltung mehr; wir gewinnen die Ideen aus den geistig erkennbaren Quellen, in denen sie für sich bestehn und nicht verkörpert sind;[1] es wird also möglich sein, daß das erleuchtende Vermögen, das sich seinerseits nicht ändert, den nunmehr erworbenen Reichtümern nicht mehr entspricht. Daraus folgt, daß die selbständige Seele, die unter dem Gesichtspunkt ihrer *Empfänglichkeit* in ihre volle Wirklichkeit versetzt ist, das heißt die jene Ideen besitzt, die all dem, was natürlicherweise erkennbar ist, entsprechen, eben deswegen — im eigentlichsten Sinne — nicht ihre volle Verwirklichung hat, da ihre *wirklich erlebte* Erkenntnis allgemein und verworren bleibt. Hier ist also gewissermaßen ein »freier Raum«, in dem das Übernatürliche in Tätigkeit treten könnte, um die Natur selbst zu vollenden.[2] Man wird aber auch dann noch von einer Vollendung reden, weil hier etwas verwirklicht, und zwar über das zu erwartende Maß hinaus verwirklicht wird, was die höchste irdische Anstrengung suchte, und doch der Mensch als »Pilger« auf diesem »Wege« *(in statu viatoris)* nicht zu erreichen vermochte.

Da nun aber das geistige Sein, wenn auch das vornehmste, so doch nicht das ganze Sein des Menschen darstellt, so muß sich mit dieser Seligkeit des Erkennens eine andere, noch komplexere, verbinden. Man wird davon nur mit Vorbehalten sprechen können – denn man hat hier nicht so festen Boden wie oben. Die Unsterblichkeit der Seele läßt sich beweisen, nicht aber die des Körpers. Im Gegenteil, der Augenschein der Erfahrung und die Überlegungen der Vernunft sprechen gegen die Fortdauer des zusammengesetzten Wesens Mensch.

Indessen, der Schöpfer ist da, um »ins Dasein zu rufen, was nicht ist«, und die sittlichen Tatsachen sprechen für eine Vollendung des ganzen Menschen; man kann – selbst außerhalb der Offenbarung – Gründe für eine solche Forderung wohl finden.[1] Die Folgen wären hier freilich sehr weittragend; denn, wenn wir die Dinge sehr scharf nehmen, ist die natürliche Umwelt ein Teil des Seins; das Leben ist ein Austausch zwischen der Umwelt und dem physischen Körper; man kann sich also einen neuen und endgültigen Zustand des Körpers nicht denken ohne einen neuen Zustand der Natur. Damit fänden »der neue Himmel und die neue Erde« auch philosophisch ihre Rechtfertigung.[2]

Wie dem auch sein mag und wie sehr auch der Geist des Thomas sich hier – dem Geist seiner Zeit folgend – zu langweiligen und bisweilen kindlichen Untersuchungen hat fortreißen lassen, seine Hauptsorge ist eine andere. Als Theologe empfängt er von der Offenbarung jenen Begriff einer alles Menschliche übersteigenden Seligkeit, die aber gerade in diesem Übersteigen das Menschliche vollendet, denn »die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern vollendet sie

(perficit)« und pfropft sich darum gewissermaßen auf sie auf. Es gibt also von dem einen zum andern einen *wirklichen* Übergang; warum soll es dann einen *logischen* Übergang nicht geben?

Was sich dem entgegenstellt, ist die Unkenntnis, in der wir uns in Hinsicht auf das Göttliche *an sich* befinden und darum auch in Hinsicht auf das, was an ihm, *insofern es an sich ist*, teil hat; darauf beruht dann weiterhin die Unkenntnis, in der wir uns in Hinsicht auf jene Verbindung befinden, die zwischen diesem Unerkennbaren und dem Menschen unsrer Erfahrung herzustellen ist. Die Erkenntnis der *Tatsache* hilft hier nicht weiter, denn ein logischer Übergang ist begründet auf einem *Recht;* das Recht läßt sich nur vom Bekannten zum Bekannten feststellen. Indessen, der philosophierende Theologe weiß, daß ein Übergang da ist, und er erfaßt einsichtig, daß das, was es dem Menschen möglich macht, sich selbst zu übersteigen, ohne sich dabei zu verlieren, das sein muß, was in ihm das Höchste ist, und so sieht er — der intellektualistische Philosoph — sich aufgefordert, in der Natur des menschlichen Geistes die Fäden aufzudecken, deren er bedarf, um philosophisch die übernatürliche Seligkeit an das sittliche Wesen, mit dem es die Ethik zu tun hat, anzuknüpfen.

Von diesem Gedanken aus entwickelt Thomas jene Beweisgänge, die so manchen Erklärer in Erstaunen gesetzt und so viele Auseinandersetzungen hervorgerufen haben. Manche haben es nicht gesehn, daß Thomas hier *sehr bewußt* mit einer Zweideutigkeit arbeitet. Man muß unterscheiden zwischen dem menschlichen Verstand als *Verstand* und dem menschlichen Verstand als *menschlichen* Verstand. Der letztere erhebt *bestimmte* Forderungen, denen man mit dem, was soeben gesagt worden ist, eine genügende

Erfüllung zu geben suchte; der erstere dagegen erhebt Forderungen, die allein die göttliche Unendlichkeit zu erfüllen vermag, und zwar einfach deshalb, weil der Verstand als solcher eigentlich etwas Göttliches ist. Wir haben ja dargelegt, daß für Thomas die geistige Ordnung in ihrer Absolutheit mit der göttlichen Ordnung zusammenfällt.[1] Man kann also nicht überrascht sein, wenn Thomas, *der um die Tatsache unserer Erhebung zu einem göttlichen Leben weiß*, die Grundlage dafür in unserer geistigen Natur eben als einer geistigen Natur zu finden sucht.

Den Beweis, den er so führt, ist vollständig streng, das heißt natürlich, sobald man diese seine Voraussetzung zugibt.

Wenn einmal eingeräumt ist, daß der Mensch zur vollkommenen Vollendung seines geistigen Wesens als solchen kommen soll, dann ist es nicht mehr schwierig darzutun, daß diese Vollendung oder vollkommene Seligkeit nur durch die geistige Anschauung Gottes zu verwirklichen ist. Aber man begreift auch, daß das für die Wirklichkeit gar nichts beweist, in Anbetracht eben der Tatsache, daß der Mensch nicht Geist schlechthin ist, sondern ein Geist, der gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß er auf das Sinnliche als seinen eigenen Gegenstand eingeschränkt ist, und daß also der Mensch über das, was vom Sinnlichen abgezogen ist, hinaus nichts verlangen kann.

Daher betont auch dieser gleiche Philosoph, der — ausgehend von unserer natürlichen Sehnsucht *(desiderium naturale)*, dem Zeichen unserer Bestimmung — die Anschauung Gottes erweisen zu wollen scheint, immer wieder, daß die Anschauung Gottes unser natürliches Ziel übersteigt und daß dieses Sehnen bis dahin nicht reicht. »Der Akt eines Dinges ist durch den Schöpfer nicht auf ein Ziel hingeordnet,

das über das Maß des Vermögens, das Prinzip dieses Aktes ist, hinausgeht. Es ergibt sich tatsächlich aus den Anordnungen der Vorsehung, daß nichts über seine Kräfte hinaus handelt. Nun ist das ewige Leben ein Gut, welches das Maß der geschaffenen Natur übersteigt, wie der Apostel sagt: »Kein Auge hat es gesehn, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommen usw.«[1]

Hier scheint ein Widerspruch vorzuliegen, aber es *scheint* nur so.

Thomas weiß, daß die Anschauung Gottes eigentlich ein göttlicher Akt ist. Aber aus der Offenbarung weiß er, daß die vernünftigen Geschöpfe tatsächlich zur Teilnahme an diesem Akt berufen sind. Er muß also in ihnen den *Ansatzpunkt* für diese Ergänzung ihrer Tätigkeit suchen, die sie zu göttlichen Geschöpfen macht. Wenn er diesen Ansatzpunkt gefunden hat, glaubt er sich berechtigt — auf Grund der ihm im Glauben gegebenen Tatsache — von dem, was wir *sind*, überzugehn zu dem, was wir sein *werden;* wie man von dem, was wir sein werden, übergehn könnte zu dem, was wir sind. Wenn jemand sagte: dieser Stein wird Gott anschauen, so wüßten wir, daß in diesem Fall der Stein aufhören müßte, Stein zu sein. Wenn er sagt: der Mensch wird Gott anschauen, so muß in gleicher Weise der Mensch aufhören *nur* Mensch zu sein, das heißt Mensch in dem Sinn, den wir in unseren Begriffsbestimmungen meinen. Allein es ist klar, daß zwischen diesen beiden Fällen ein Unterschied vorliegt. Der Stein ist nur *ganz entfernt* auf dem Weg des Göttlichen, das heißt, insofern er *Sein* ist und an der *Form* Anteil hat, die göttlich ist. Der Mensch dagegen ist unmittelbar auf diesem Weg, weil er *geistig* ist, denn es ist ja ausgemacht, daß die geistige Ordnung die göttliche Ordnung selbst ist.

Wenn man daher den Menschen zu Gott bringen will, so braucht man nicht mehr wie in dem eben erwähnten Falle, seine gattungsmäßige Natur zu überwinden, sondern nur mehr seine artliche Natur, das heißt die *besondere* Form von Geistigkeit, die er darstellt. Der Verstand als solcher bleibt eine Brükke, auf der die schlußfolgernde Vernunft von der Gegenwart des Menschen zu seiner Zukunft hinübergehn kann; aber — noch einmal sei es gesagt — auf Grund der im Glauben gegebenen Tatsache, nicht von aller »Erfahrung« absehend und, wenn man als Apologet spricht, einfach in der Absicht den Geist in die Richtung des Dogmas zu lenken; wenn man aber als Theologe spricht, in der Absicht zu zeigen, wie die durch die Offenbarung verbürgte Wahrheit als möglich erkannt werden kann, wie sie in das Ganze des dogmatisch-spekulativen Systems sich einfügt und den Grundsatz bestätigt, daß »die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern vollendet«.

Man könnte einwenden, dieser Beweis des heiligen Thomas sei von gleicher Form und darum auch Tragkraft wie jener Beweis des heiligen Anselm, in dem dieser von dem Begriff Gottes aus dessen Dasein dartun wollte. Wir haben gesehn, daß dieser Beweis für Thomas nur eine »Hypothese« darstellt, und daß er in seinen Augen nur Wert hat, wenn man seine Voraussetzung annimmt.[1] Er beweist nicht, von aller Erfahrung absehend, daß Gott ist; aber unter der Voraussetzung, *daß* er ist, beweist er jene *gewissermaßen einzige Bedingung* seines Daseins, daß nämlich bei ihm Dasein und Sosein identisch sind. Wenn man nun einmal im Besitz dieser Wahrheit ist, so ist es natürlich, daß man auf die so gekennzeichnete Tatsache zurückgreift, um zu versuchen, sie als Tatsache aus dieser Kennzeichnung selbst herauszuholen, da

dieses Kennzeichnende eben das Sein *(ipsum esse)* ist. Es ist sicher, daß der Satz: das Sein selbst *(ipsum esse)* kann nicht nicht-sein, den Geist sehr besticht. Aber wir haben trotzdem sagen müssen, daß er ein eigentlicher Beweis nicht ist. Ebenso liegt auch hier kein von aller Erfahrung absehender Beweis vor; wenn jedoch die Tatsache bestätigt ist, zeigt man diese ihre Bedingung auf, daß nämlich die Vollendung des Menschen in dem von Angesicht zu Angesicht geschauten Gott ihren Ausgangspunkt in der geistigen Natur des Menschen als solcher hat, und von hier aus kann man dann den umgekehrten Weg gehn und versuchen, *auf Grund der Tatsache* logisch von der Bedingung zur Tatsache überzugehn, in der Absicht, den Geist dadurch zur Annahme der Tatsache zu bringen, daß man ihr »Wie« ins Licht setzt.

Wer die Ausführungen des heiligen Thomas über diese schwierige Frage[1] mit Aufmerksamkeit liest, muß zugeben, daß dies seine Haltung gewesen ist. Als Theologe erforscht er alle Dinge nicht nach ihrer eignen Natur, sondern untersucht sie mit Hilfe des Lichtes Gottes, insofern sie sich auf Gott beziehen *(secundum quod sunt ad Deum relata)*.[2] So zu *dieser* Schlußfolgerung bestimmt, sucht er als intellektualistischer *Philosoph* die Vordersätze da, wo sie zu finden sind. Allein es gibt keine logische Umkehrbarkeit; denn die so gefundenen Vordersätze drücken nicht einmal eine gewisse Möglichkeit, geschweige denn eine Denknotwendigkeit aus; sie drücken nur den notwendigen Anknüpfungspunkt der Tatsache aus, vorausgesetzt, daß diese Tatsache auf einem *außerhalb der Vernunft liegenden* Wege verbürgt ist.

Wenn man übrigens diesen theologischen Ausgangspunkt zuläßt, dann sieht man klar, wie weit man

mit seiner Hilfe kommt; er zerstört nicht den aristotelischen Begriff des Glückes oder der Glückseligkeit, sondern — im Gegenteil — er vollendet ihn, und es ist ganz selbstverständlich, daß der Apologet sich darüber freut. Die menschliche Seele, von der Aristoteles gesagt hat, daß sie der Möglichkeit nach alle Dinge sei (τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα),[1] und der er schließlich eine so kurze, so seltene und so kärglich durch die Zeit gemessene »Verwirklichung« zuschrieb, wird sich in einem mehr als vollständigen Akt entfalten, da sie ihr natürliches Vermögen und ihr Sehnen, um ihnen Genüge zu tun, selbst bereichert;[2] und diese Verwirklichung ist mehr als erreichbar, denn es genügt, um sie zu erreichen, was jeder leisten kann, die Treue des Herzens; sie ist mehr als dauerhaft, denn sie ist dem Nacheinander entrissen und wird gemessen von der Ewigkeit.[3] Anstatt nach einer ungeheuren Geste des Aufbruchs auf einmal plötzlich Halt machen zu müssen, sehn wir den Kreis unserer Tätigkeit sich schließen in einem Punkte, der ihrem Prinzip entspricht; wenn man dies Prinzip freilich nicht allein so betrachtet, wie es uns durch die Erfahrung gegeben ist, sondern so, wie es seinem Ideal nach sich darstellt. Ohne sich von der menschlichen Straße zu entfernen, mit der die übernatürliche Seligkeit sich ja verbindet, wird das Leben erfüllt mit einer unendlichen Hoffnung, die all seinen Schritten den allerhöchsten Wert gibt. Die Ethik des heiligen Thomas zeigt uns nicht das Trugbild eines nicht zu erreichenden Endzieles; sie ist keine Ethik für die glücklichen Stunden ganz seltener Menschen, sondern eine Ethik, die im schönsten Sinne *menschlich* ist, weil sie erfüllbar ist trotz der ungeheuren Ausblicke, die sie eröffnet, und in ihren Ergebnissen unabhängig ist von allen Zufällen des Daseins.[4]

Die Mittel des Ideals

An diese letzte Betrachtung knüpft sich eine letzte Schwäche der Ethik des Aristoteles, vielleicht die größte von allen, die auch Kant ihr am meisten vorgeworfen hat, ohne daß er selbst freilich den hier vorliegenden Schwierigkeiten anders entronnen wäre, als dadurch, daß er sich selbst in noch schlimmere Ungereimtheiten verwickelte.

Unser Gewissen verkündigt uns, daß das sittliche Ergebnis, welches die *Herrschaft der Zwecke* ist, nur von dem abhängig sein darf, was in uns im eigentlichen Sinne des Wortes sittlich ist. Wenn der *physische* Mensch in dem Maße, in dem er sich ohne uns aufbaut, hauptsächlich oder vornehmlich das Ergebnis, das man dem sittlichen Bemühn vorstellt, bestimmt, so sieht dieses sich seiner eignen Materie beraubt. Wo liegt denn nun in uns die Sittlichkeit? Liegt sie in den mehr oder weniger glücklichen Anlagen unsrer seelischen Kräfte? Liegt sie gar in dem, was man in so uneigentlicher Weise das sittliche Temperament nennt? Sicherlich nicht. Die wahre Sittlichkeit besteht – ob wir sie haben oder nicht – in dem Geschenk, das wir aus uns selbst dem Guten oder Bösen machen; sie besteht viel mehr in dem Gebrauch, den wir von unsern innern Strebungen machen, als in diesen Strebungen selbst. Ein Zurückgebliebener oder ein schlecht Erzogener, erst recht ein Unwissender ist nur dann unmoralisch zu nennen, wenn er die beklagenswerten Anlagen, unter denen er leidet, mit vollem Bewußtsein betätigt und frei in die Tat umgesetzt hat. Es kann einer ein Held sein, indem er sein ganzes Leben lang gegen innere Schwächen und böse Veranlagungen ankämpft, die in sich selbst zu besiegen nicht möglich ist. Ist einer

schuldig allein deshalb, weil er so ist, wie er ist? Die Moral besteht in dem, was uns schuldig oder verdienstlich macht. Wie soll man unter diesen Umständen das selbst relative Hingelangen der Sittlichkeit *als solcher* an das von ihr sozusagen erstrebte Ziel noch sicher stellen? Das Genie, das nicht moralisch, aber von den Umständen begünstigt ist, wird jenes höchste Gut, das in der geistigen Betrachtung besteht, erreichen. Der arme erblich Belastete wird es dagegen trotz seines guten Willens nicht erreichen; und eine tiefe, aber sich innerlich quälende Seele wird, anstatt in jenen Freuden zu leben, die Aristoteles als Begleiterscheinungen der Tugend erklärt hat, sich von der Strafe verfolgt sehn und ihre innere Angst in dem Maße wachsen fühlen, in dem ihr Gewissen sich verfeinert. Hier liegt eine Antinomie, die Aristoteles nicht zu überwinden vermocht hat, weil sie in *diesem Leben* — wenn es sich selbst überlassen bleibt — nicht überwunden werden kann. Aristoteles zeigt uns auf der einen Seite die Seligkeit, und treibt uns an zur harmonischen Entfaltung unseres ganzen Seins; die Tugend ist dabei für ihn nur ein Mittel zu diesem Ziel. Er hat recht, aber hier ist eine von aller Erfahrung absehende Wahrheit, die in der allgemeinen Metaphysik in der Lehre von der Potenz und dem Akt, von der Materie und der Form ihre Begründung findet, einfach auf das menschliche Wesen angewendet. Man muß sich nun fragen, ob dieses Mittel — die *Tugend* — geeignet ist, um dieses Ziel — das *Glück* — zu verschaffen. Nun gäbe es ein Mittel, das bewirken könnte, daß diese beiden Dinge einander immer begleiten, und das bestände darin, daß man jene innere *Anlage*, deren *Verwirklichung* das Glück ist, als Tugend bezeichnete. Wenn man etwa sagte: der Weise besitzt die Tugend des geistigen Erkennens,

und er ist als Weiser glücklich, wenn er diese Anlage verwirklicht; der Sportsmann besitzt eine physische Tugend, und er ist als Sportsmann glücklich, wenn er sie verwirklicht. In gleicher Weise könnte man sagen: der Mensch, der nach Leib und Seele all jene Anlagen besitzt, die das Menschsein in seinem Ideal ausmachen, ist glücklich, wenn er diese Anlagen verwirklicht; denn dann ist er seiner Natur gemäß in seinem Sein und seiner Tätigkeit vollendet; das Gefühl dieser Vollendung aber ist für ihn die höchste Freude. Allein, wenn man das Wort Tugend so gebraucht, hat es mehr einen psychologischen oder physiologischen, als einen moralischen Sinn.[1] Es gibt Anlaß zu dem selbstbewußten Vorwurf Kants: »Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze diktatorisch hervorgehen, will denen, die bloß an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf.«[2] Der kategorische Imperativ ist ein Irrtum; aber wir müssen festhalten, daß die Tugend nur dann eine sittliche Tugend ist, wenn sie eine Tat der *Freiheit* ist, und in dem Maße, in dem sie dies ist, so daß also günstige Erbanlagen, glückliche Erziehung oder irgend etwas ähnliches für das Wesen, das sich ihrer erfreut, den Charakter des Sittlichen nur dadurch erhalten, daß man die Freiheit des Erziehers oder die Tätigkeit der Natur an die Stelle der Freiheit des so veranlagten Wesens setzt und diesem selbst etwas zuschreibt, dessen »Nutznießer« es zunächst nur ist, da es all dies nur als Naturwesen, nicht aber als sich selbst bestimmendes Wesen besitzt. Umgekehrt haben die physiologischen oder psychologischen Schwächen eines Wesens nur dann den Charakter des Unsittlichen, wenn sie ihn durch eine Einmischung der *Freiheit* erhalten, die diese Schwächen freiwillig auf ihre Rechnung nimmt und gewissermaßen »unterzeichnet«. Wenn das Ge-

genteil der Fall ist, wenn das Wesen gegen die schlechten Anlagen sich wehrt und ankämpft, ist sein Wille — wie Kant sagen würde — »gesund«, und das Wesen ist sittlich, auch wenn es nicht das verwirklicht, was das Ziel der sittlichen Anstrengung ist: die Vollendung des Menschen in jeder seiner Natur entsprechenden Hinsicht.

Unter diesen Voraussetzungen kann man nicht mehr sagen, daß das Glück und die Tugend im sittlichen Sinn einander begleiten und entsprechen; Wahrheit ist, daß sie je ihren eigenen Weg gehn: das Glück in Abhängigkeit von einer Menge von Dingen, die nicht im eigentlichen Sinne sittlich sind, wenn sie auch der Sittlichkeit gewissermaßen den »Stoff« liefern; die Tugend nur von sich abhängig in ihrer Form, die die Absicht ist, gut zu handeln, doch — in dieser Hinsicht — ohne Materie.

Wie soll man nun hier herauskommen? Wie sollen hier, wie es die Theorie will, Materie und Form der menschlichen Tätigkeit sich begegnen und einander folgen? Wir sind moralisch gut, wenn wir unser wahres Gut wollen; nun ist es so, daß wir dieses seinsmäßige Gut mehr oder weniger besitzen, ohne es zu wollen, und daß wir es mehr oder weniger wollen, ohne es zu haben. Hier ist ein Zwiespalt, der uns in Verwirrung bringen muß.

Die Stoiker haben sich aus dieser Verlegenheit herausgezogen, indem sie sagten: es gibt nur das sittliche Gut; jedes andere Gut geht in ihm auf oder unter; »was nicht von uns abhängig ist«, zählt nicht als Gut. Aristoteles war der Wirklichkeit zu nahe, als daß er eine solche Haltung hätte einnehmen können; er zieht es vor, mit der Schwierigkeit zu »verhandeln« und dadurch ihre Bedeutung zu verschleiern. Seine ganze Lehre setzt voraus, daß das gute Wollen in der

Welt und im Menschen eine genügende Autorität hat, um dort die »Herrschaft der Zwecke« zu ordnen. Wenn ihm die Wirklichkeit widerspricht, so gibt er nach, indem er darin einen »Zufall« sieht, aber er weigert sich, in seinem schönen griechischen Optimismus zuzugeben, daß der Zufall so weit reicht, daß er fast als die Regel bezeichnet werden könnte, wenn das auch das Gegenteil dessen wäre, was eigentlich recht ist.

Kurz gesagt: es liegt hier ein nicht weiter zurückführbarer Dualismus vor: auf der einen Seite steht die Materie, auf der andern die tätige Form. Was zu tun ist, steht nicht in der Macht dessen, der es tun soll, so daß also die Dinge hier wirklich so auseinanderfallen, wie es durch die Lehre Kants sanktioniert wird: in die *Sittlichkeit*, die allein in der Absicht, der Intention, der reinen Form (das ist: der Form ohne Materie) liegt, wie Kant wirklich sagt, und in die *Wirklichkeit* – selbst die dem Menschen innerliche Wirklichkeit –, die rein physischen Gesetzen folgt. Daraus folgt dann, daß das *tugendhafte Glück* oder die Befriedigung über die erfüllte Pflicht, rein weil sie Pflicht ist, und das Glück schlechthin (das heißt die glückselige Vollendung des Menschen als Menschen) einander fremd werden.[1]

Wenn man unter diesem Gesichtspunkt die ganze *Ethik* noch einmal liest, so findet man dort fortwährend ein *Qui pro quo*, das unter den scheinbar so strengen Formeln sich versteckt. Die *Ethik an Eudemos* und die *große* Ethik versuchen dem vorzubeugen, indem sie ein wenig platonisieren; aber das geschieht auf Kosten des Systems und ist überdies nicht mehr Aristoteles.

Thomas hat, gestützt auf die christliche Tradition, nicht viel Mühe, das System des Aristoteles in die-

sem Punkt zu verbessern. Er tut das wie immer, indem er es vollendet. Darin liegt die höchste Form der Achtung, die er dem System bezeugt: daß er es eigentlich erst zu sich selbst führt. Für ihn wird der Begriff des *Verdienstes* das Mittel, das die *Form* der Sittlichkeit, die im Gehorsam gegenüber dem Gesetz liegt, und die *Materie* der Sittlichkeit, die die Vollendung des Menschen als Menschen ist, miteinander verbindet. Durch sich selbst treffen sich, wenn wir die Verfassung des gegenwärtigen Lebens ins Auge fassen, die Form und die Materie der Sittlichkeit nicht, wenigstens nicht in dem Grade, daß es das sittliche Gefühl befriedigen und infolgedessen dem Gesetz, das in jenem Gefühl sich spiegelt, eine genügende Kraft geben könnte. Denn, wie sehr tief der Verfasser der Kritik der praktischen Vernunft gesagt hat, ein freier Wille »muß notwendig zu demjenigen zugleich *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll«.[1] Wenn aber Materie und Form der Sittlichkeit sich auch nicht aus sich selbst treffen, so treffen sie sich doch im Ganzen, weil der »Zufall«, der sie in dieser Welt der Erfahrung trennt, nur *relativ* ist; das heißt: er ist eingehüllt in eine höhere Ordnung, die *absolut* ist und alles umschließt, und die auf allen Stufen das Zusammenfallen des gesuchten Dinges und des suchenden Willens verbürgt, das heißt: der *Glückseligkeit*, die das Ziel ist, und der *Tugend*, die das Mittel zu diesem Ziele ist.[2]

Diese höchste Ordnung ist das, was das Evangelium »das Reich Gottes« nennt, in dem — wie Paulus sagt — alles »den Auserwählten unterworfen ist«. »Alles«, das heißt: die Natur und die innere Welt, die von jener nur ein Stück ist; »den Auserwählten«, das heißt (für uns): dem sittlichen Menschen als solchen, dem Menschen des Gehorsams und der Ehrfurcht, der

etwas ganz anderes ist als jener physische oder psychologische Mensch, mit dem Aristoteles zu tun hat.

Auf Grund der Tatsache, daß die Natur und der Mensch als sie umhüllende und ergänzende Wirklichkeit Gott einschließen, daß ferner das Relative auf das Absolute hingerichtet ist und auf es hinzielt, daß der »Zufall«, der die Gesetze in ihren *unmittelbaren* Äußerungen stört, in dem umfassenden und endgültigen Gesetz aufgehoben ist, kann es eine Kluft zwischen dem sittlichen Streben und seinem Ziel nicht mehr geben. Alles kommt ans Ende, wenn auch nicht *sofort;* oder sagen wir besser, alles kommt *sofort* ans Ende, wenn auch nicht *unmittelbar*, nämlich durch die Vermittlung des Verdienstes. Die Zeit hat hier gar keine Bedeutung; denn ein Pfand ist auch eine Wirklichkeit; nun ist das Verdienst ein Pfand, eine Art »Wechsel« der sittlichen Ordnung, wodurch jenes »Ans-Ende-kommen«, in dem für Thomas wie für Aristoteles die seinsmäßige Voll-Endung des Menschen liegt, verbürgt wird.

Das »Reich Gottes«, welches das Absolute der sittlichen Ordnung ist, sichert die »Herrschaft der Zwecke«. Nun »ist das Reich Gottes *in uns*« durch das Verdienst und durch die Hoffnung, die durch das Verdienst begründet wird. Wie es auch stehn mag um die unmittelbare Verwirklichung der Ordnung in uns oder in unserer Umwelt, diese Ordnung, die wir mit Hilfe der Sittlichkeit zu begründen suchen, erwirbt Anrechte, und sie wächst infolgedessen in Hinsicht auf das Absolute, das die Zeit umhüllt, immerfort im gleichen Maße wie die sittlichen Werte.

Der Gesichtspunkt des Seins, der dem Aristoteles am Herzen lag, und der Gesichtspunkt der Sittlichkeit, an dem Kant vor allen Dingen lag, treffen sich so in einer vollständigen Philosophie. Die Tugend hätte

keinen Sinn, wenn sie nicht irgend etwas zu verwirklichen suchte; das hat Kant nicht gesehn. Auf der andern Seite aber müßte die Tugend an sich selbst verzweifeln, wenn nur der Zufall ihr die Möglichkeit gäbe, das zu verwirklichen, was sie sucht, und zwar mit ihren eignen Mitteln, das heißt mit dem guten Willen. Nach Thomas kommt der *gute Wille* ans Ziel durch Gott mit Hilfe des Verdienstes, das Gott bestätigt und heiligt.[1]

Wenn wir so sprechen, so begründen wir damit nicht — das ist sehr deutlich zu sagen — im Gegensatz zu dem, was man von einem richtigen System erwarten kann, eine *Heteronomie*. Thomas würde es den Vertretern der Immanenz nicht abstreiten, daß der Mensch — allgemein gesprochen — das, was ihn zum Ziel führt, in sich haben muß. Allein das Mittel, das hier Materie und Form miteinander verbinden soll, tritt diesem Prinzip in keiner Weise zu nahe. Wenn das Evangelium vom *Reiche Gottes* sagen kann, daß es *in uns* ist, so wird man erst recht von *Gott* sagen können, daß er in uns ist. Verbunden mit ihm, als dem Besten von uns selbst — das uns übersteigt, indem es uns zugleich durchdringt —, sind wir selbst die eigentlichen Mächte unseres Schicksals. Man kann wirklich sagen, daß *unser Wille* durch Gott die Ordnung der Zwecke verwirklicht, wie man ja auch sagen kann, daß der Zweig blüht, wenn er auch blüht durch den Saft des Baumes; denn der Zweig ist natürlicherweise aufgepfropft auf den Baum; so sind aber auch wir natürlicherweise oder übernatürlicherweise aufgepfropft auf Gott.[2] Daraus folgt, daß unsere Selbstherrlichkeit (Autonomie), wenn sie auch relativ ist, dennoch vollkommen wirklich ist, und zwar nicht allein in Hinsicht auf die *geistige* Vollendung, die die ideale Anschauung ist, son-

dern auch in Hinsicht auf die *physische* Vollendung. Thomas denkt sich die »Herrlichkeit des Leibes« als einwohnendes Ergebnis der »Herrlichkeit der Seele«, die das einwohnende Ergebnis der Liebe als des ersten Prinzips des Verdienstes ist.[1] Daß es sich dabei um das Übernatürliche handelt, ändert an der Sache selbst nichts: wir wissen ja, daß das Übernatürliche eine »Verpflanzung« der Natur ist, deren Formen es von oben her übernimmt und zu seinen eignen macht; es ist wie zwei Stockwerke auf demselben Grund und Boden, wie zwei übereinandergespannte Saiten mit gleichen Akkorden.

Gerade das Übernatürliche läßt Thomas erst recht die Heteronomie überwinden und dem Verlangen nach einer zugleich seinsgemäßen und formalen Moral eine höhere Erfüllung geben. Für den Christen ist das Verdienst, das die Verbindung zwischen dem sittlichen Bemühn und der seinsmäßigen Vollendung darstellt, nicht eine Wirklichkeit, die in der Luft hängt, nicht ein »Haben«, dessen ganzes Wesen in einem »Sollen« besteht. Das würde freilich genügen, weil dieses »Sollen« auf Gott ruht, der der unfehlbare und ohnedies der Seele einwohnende »Vergelter« ist. Allein christlich hat das Verdienst sein Prinzip und seine seinsmäßige Stellvertretung in einer wirklich vorhandenen, und zwar in diesem Falle dem Menschen *wirklich* einwohnenden Wirklichkeit, nämlich der *Gnade*. Als Teilnahme am Göttlichen ist die Gnade in uns gewissermaßen der Keim jener Verwirklichungen, die das mit Gott verbundene sittliche Bemühn hervorzubringen berufen ist. Dieser Keim aber entfaltet sich immer mehr, zugleich mit dem sittlichen Fortschritt, und wenn er auch ein verborgenes Samenkorn bleibt — eingehüllt in die geheimnisvollen Tiefen der Seele wie in das

Dunkel der Erde —, so verheißt er doch eine immer reichere Blüte für jenen Tag, an dem »die zukünftige Herrlichkeit«, die die »Herrschaft der Zwecke« ist, »in uns offenbar wird«. Das wird dann eine »*Offenbarung*« sein; aber jetzt ist dieses Reich schon da. Durch die Gnade *ist* das Verdienst; durch das Verdienst *ist* die sittliche Vollendung, wenn sie auch an sich erst nach dem Leben des Einzelmenschen und nach dem Leben der ganzen Welt sein wird.[1]

Der Grund für diese Verzögerung liegt anderswo; er liegt für das Einzelwesen in der Notwendigkeit der Prüfung, für die Welt aber in der Notwendigkeit eines »Werkplatzes der Seelen«. Die Zufälle, die jetzt noch die Harmonie zwischen dem sittlichen Wollen und der Umwelt, auf die dieses Wollen wirkt, stören, dienen der zukünftigen Harmonie, indem sie die Anstrengung und den Kampf wachrufen und den Sieg weitertragen.[2] Anderseits kann dies allen gemeinsame Universum sich nicht zur Herrschaft besonderer Ziele hergeben, bevor seine ganze Arbeit vollendet ist. Die sich bewegende Welt, in der unser Leben sich betätigt, ist dazu bestimmt, zukünftige Auserwählte zu schaffen; sie können nur in dieser Weise geschaffen werden, da das Prinzip der Zahl — selbst in der menschlichen Ordnung — die Materie ist.[3] Darum muß unsere Welt vorläufig eine Welt des Leidens sein, damit auch diese geschaffenen Wesen durch ihre mit Gott verbundene Anstrengung helfen, daß sie eine Welt der Freude werde. Die Welt ist beschäftigt, »Miterlöser« zu schaffen; aber nicht allein auf den einzelnen Menschen läßt sich diese Lehre von der menschlichen *Selbstschöpfung* des Menschen auf Grund des sittlichen Gesetzes anwenden, sondern auch auf die Erde, auf der er wohnt und die mit ihm eine Einheit der Tätigkeit und —

nach einer Seite hin — eine Einheit des Seins darstellt.[1]

Man muß indessen eine bedeutsame Folge des hier angenommenen Gesichtspunktes sehr sorgfältig anmerken. Da die sittliche Anstrengung nach außerzeitlichen und — was mehr ist — nach übernatürlichen Verwirklichungen strebt, das heißt nach solchen, die über alle auf ihrer Ebene ausgeführte menschliche Anstrengung hinausliegen, und da gegenüber dieser Zukunft die Ereignisse der Zeit sozusagen nicht mehr zählen, weil sie außer jedem Verhältnis zu dieser Herrlichkeit stehn, »die an uns offenbar wird«, so ist es klar, daß die Ergebnisse der direkten Anstrengung, die auf den besten Zustand des Menschen hinzielen, für eine so verstandene Moral sehr wenig bedeuten. Das *Verdienst* ist die Hauptsache, daher auch die Absicht, die »Meinung« und nicht die tatsächliche Verwirklichung, so wie sie Aristoteles versteht. Da der Teil des höchsten Gutes, den unsere sittliche Anstrengung durch sich selbst verwirklichen kann, verhältnismäßig lächerlich gering ist gegenüber der Größe unsrer Hoffnungen, so haben die hier auf Erden durchlaufenen Strecken und der Fortschritt in der Teilnahme an dem Ziel des Menschen gleich wenig Wert; sie sind unendlich von dem wirklichen Ziel entfernt, und man kann nur in einem ganz bestimmten Sinn sagen, daß sie dorthin führen. Sie verdienen es und »bilden« es »ab«; sie geben von ihm einen Vorgeschmack und eine Bürgschaft der Hoffnung.[2] Das ist indessen so viel, daß man dem christlichen Philosophen nicht vorwerfen kann, er verfiele in jene »Moral des guten Willens«, die man Kant mit Recht so oft vorgeworfen hat. Für uns ist die Absicht, der »gute Wille« nicht alles, da im Gegensatz zu dem, was sich aus dem

kategorischen Imperativ ergibt, der Wert der Absicht sich in unsern Augen nach jener Wirklichkeit richtet, die sie erstrebt. Das Leben hat seinen Wert, und gerade das, was es wert ist, läßt uns ahnen, was die jenseitigen »Umformungen« wert sein werden. Aber wir behaupten, daß der Wert des Lebens nicht ganz in ihm selbst liegt, ja daß er nur zum geringsten Teil in ihm selber liegt — es sei denn *in der Hoffnung und im Gleichnis*.

Da anderseits das Verdienst mit Hilfe einer dem letzten Ziele gleichartigen Tätigkeit erworben wird und dieses seinerseits den Verwirklichungen hier auf Erden gleichartig ist, die es nur »fortsetzt«, so kann man nicht sagen, daß wir das menschliche Handeln entmutigten. Mehr versprechen heißt nicht das, was weniger ist, verurteilen, wenn das Mehr nur unter der Bedingung versprochen wird, daß das Weniger erstrebt wird, das heißt auf den Wegen der Vernunft. Die Ewigkeit vernichtet die Zeit nicht, sie senkt sich im gewissen Sinn in sie ein. Die Pioniere des Ewigen sind immer die besten Arbeiter in der Zeit.

—

Der Genuß des Ideals

Aristoteles, der den seinsmäßigen Endzweck des Menschen festgestellt hatte, um aus ihm das Prinzip der Sittlichkeit zu gewinnen, sah sich gezwungen, in seiner Lehre auch dem »Gefühl«, anders gesagt: der Lust, der Befriedigung, dem Genuß eine Stelle einzuräumen, da dies offensichtlich mit der Seligkeit verbunden ist. Bei den auf das höchste Gut sich beziehenden Bestimmungen wirft man sehr häufig zwei Dinge zusammen: das *Gut* und die *Lust* an dem Gut, die voll entfaltete *Vollendung* des menschlichen Wesens und die *Befriedigung*, die sich aus

dieser Vollendung ergibt. Es ist an der Zeit, daß wir beide Dinge voneinander scheiden und ihre Beziehungen zueinander feststellen. »Im zehnten Buche seiner Ethik«, sagt Thomas, »wirft der Philosoph diese Frage auf, aber er läßt sie ungelöst.«[1] In der Tat verschiebt Aristoteles an der angegebenen Stelle die Frage, ob das Leben auf den Genuß oder der Genuß auf das Leben hingeordnet ist, auf später.[2] Aber wir haben soeben aus andern Stellen den Gedanken des Meisters herauslesen können und dargelegt, daß er im Grund mit dem des Schülers zusammenfällt. Wie dem auch sei, dieser letztere Gedanke enthüllt sich in aller Klarheit an Stellen von der allergrößten Bedeutung.[3]

Die Lust *(delectatio)* und die Lebenstätigkeit, die die Lust hervorruft, sind, wenn man sie je für sich betrachtet, *beide* ein *Gut* und darum auch beide *an sich* ein *Ziel*. Die Lust bedarf, um gut zu sein, nicht der Tätigkeit und erst recht bedarf die Betätigung nicht der Lust. Daher erklärt auch Aristoteles mit Recht, daß es lächerlich sei, einen Menschen zu fragen, warum er Vergnügen haben will;[4] und er bemerkt auf der andern Seite, daß es Dinge gibt, die wir um ihrer selbst willen wählen würden, selbst wenn sich aus ihnen weiter kein Vergnügen ergäbe, das heißt etwa Dinge wie »sehn, sich erinnern, wissen, die Tugenden besitzen«, und er fügt hinzu, »daß eine Notwendigkeit vorliegt, daß diese Dinge uns Vergnügen machen, bedeutet wenig; denn wir würden sie auch dann wählen, wenn sie uns keine Lust verschafften.«[5]

Wir wissen, daß der Begriff des Guten sich in drei Begriffe unterteilen läßt: das Ehrbare *(honestum)*, das Lustvolle *(delectabile)* und das Nützliche *(utile)*; und daß von diesen allein das Nützliche noch ein

weiteres Ziel einschließt. »Wie das Gute also um seiner selbst willen gewünscht wird, so wird auch die Lust um ihrer selbst willen gewünscht und nicht um eines andern Dinges willen, vorausgesetzt, daß das Wort „willen" hier eine *Zweckursache* bedeutet.«[1] Der Grund dafür liegt darin, daß der Begriff des Guten sich mit dem der Vollkommenheit oder der Vollendung eines jeden Dinges deckt. Nun ist die Vollkommenheit eines mit Gefühl begabten Wesens, wenn man es *als solches* betrachtet, das Fühlen. Das Fühlen als Vollkommenheit ist also ein Gut, und man darf daher denen nicht glauben, die in einem rigoristischen Denken die Lust als Lust ablehnen und sie für ein Übel erklären.[2]

Jedenfalls, wenn die Tätigkeit ein Gut und die Lust gleichfalls ein Gut ist, so sind sie es doch nicht in gleicher Weise; sondern es besteht hier eine *Ordnung*, und nach dieser Ordnung ist die Tätigkeit das Erste und die Lust das Zweite; denn die Lust ist ja nichts anderes, als eine Art von Ruhe des Begehrens in dem erworbenen Gut, eine Art Rückwendung der Lebenstätigkeit auf sich selbst, um sich in dem Bewußtsein ihrer inneren Zusammenstimmung zu genießen und zu vervollkommnen. Insoweit die Lust Vollendung der Tätigkeit ist, die selber wieder Vollendung des Seins ist, scheint sie insofern das *Beste* zu sein, als sie die *letzte* Vollkommenheit ist. Aber es *scheint* nur so; denn die letzte Vollkommenheit ist an sich nicht die höchste, oder anders ausgedrückt: man muß zwischen Vollkommenheit und Vollkommenheit unterscheiden. In dem einen Sinn bezeichnet Vollkommenheit das, was das Sein im vollkommenen Zustand begründet, was es im Innern vollendet und voll und ganz in sich selbst setzt; in einem andern Sinn aber bezeichnet Vollkommenheit

eine äußere Hilfe, das heißt etwas, was gewissermaßen von außen zu dem Ding hinzukommt, um es zu vollenden, indem es zum Beispiel den Wert einer schon erworbenen Vollkommenheit bezeichnet; es ist also etwas, was das Ding in Wahrheit zwar vervollständigt, aber nur äußerlich, nicht in sich. Die Lust ist nun von dieser letztern Art; sie ist gewissermaßen die Spiegelung des Guten im Bewußtsein; diese Spiegelung ist ein Gut, aber ein *abgeleitetes*, von dem eigentlichen Gut abhängendes Gut; sie ist darum wirklich etwas, was bei den mit Gefühl begabten Menschen »hinzukommt« *(proprium accidens)*; sie ist aber nichts, was dieses eigentliche Gut innerlich begründet.[1]

Wir haben ferner gesagt: die Lust ist eine Rückwendung auf die Tätigkeit, eine Ruhe des Begehrens in dem Gut, das diese Tätigkeit dem Sein verschafft. Auch das beweist, daß sie nicht den letzten oder höchsten Wert darstellt. Wir wenden uns zurück nur auf das, was uns an Bedeutung übersteigt; wir ruhn nur in dem, was durch sich selbst Wert hat und für das in ihm ruhende Sein eine Angemessenheit darstellt. Wenn man die Angemessenheit in die Ruhe selbst hinein verlegt — wenigstens in erster Linie —, so stürzt man die Ordnung der Begriffe um. Die Ruhe des Begehrens, die man *Lust* nennt, kann ein erster Wert darum nicht sein, weil sie Ruhe *in etwas*, Lust *an etwas* ist, und dieses Etwas ihren Seinsgrund, ihr artbesonderndes Prinzip, ihre Daseinsform als eben *dieser* Ruhe, *dieser* Lust darstellt.[2]

Wir stehn hier bei jener berühmten, von Kant so sehr verkannten Lehre von der Artbesonderheit der Lust, die für die Sittenlehre eine so große Bedeutung hat. Die Lust folgt der Tätigkeit, und sie hat den

gleichen Wert wie diese, da diese ihre seinsmäßige Wesenheit und darum auch ihre sittliche Wesenheit bestimmt. Wenn eine Tätigkeit gut ist, so ist auch die Lust, die wir in ihr finden, gut, und genau so ist es im umgekehrten Falle.[1] Daher ist die Tätigkeit, die in dieser Weise das Gut der Lust bestimmt, selbst ein höheres Gut.

Im übrigen sehn wir auch, daß die Natur die Lust geschaffen hat, um die Tätigkeit hervorzurufen. Das wird ganz klar, wenn wir beobachten, wie die Natur die Lust je nach der Bedeutung der Tätigkeit steigert. Der tierische Instinkt, der diese Ordnung nicht kennt, kann sich ihr darum auch nicht anpassen; er kann nur in diese glückliche Falle hineingehn, die das Tier mit Hilfe der Lust wie mit einer Lockspeise für ein über dieser Lust stehendes Gut arbeiten läßt. Die Vernunft aber erhebt sich höher; sie erkennt das Gut seinem allgemeinen Begriff nach, nimmt aber auch die *Unterschiede* der Einzelgüter wahr und vermag deren Wert gegeneinander abzuschätzen.[2] Wenn diese Unterscheidung vollzogen ist, handelt sie richtig, wenn sie die Grenzen nicht umstößt, sondern sich in dem Maß dem Gut hingibt und es zum Ziel nimmt, in dem es gut ist, das heißt, wenn sie zuerst das *Ehrbare*[3] sucht, das ein Gut für sich ist und seinen Wert in sich selbst trägt, dann das *Lustvolle*, das sich an das Ehrbare heftet und ein von ihm abhängiges Gut darstellt, endlich beide in ihrer Einheit, das heißt die *Ordnung*, denn das Gut der Ordnung steht — wie wir so oft schon betont haben — über jedem einzelnen Gut, das diese Ordnung verganzheitlicht.[4]

Daraus folgt zunächst, daß der *Hedonismus*, das heißt die Moral der Lust, darum eine Verirrung ist,

weil er die Ziele und die Seinswerte umstößt, indem nach dieser Lehre der Mensch – anstatt darüber zufrieden zu sein, daß er ein Mensch oder ein Etwas ist, daß er eine Arbeit getan, einen *Wert* verwirklicht hat – einfach zufrieden ist darüber, daß er zufrieden ist oder daß er sich freut; das ist dann für ihn das letzte Wort. Das heißt offenbar, daß seine Tätigkeit keinen *Gegenstand* hat; denn der Genuß ist nicht ein Gegenstand – wenigstens nicht in erster Linie –, sondern er ist die *Ruhe in einem Gegenstand*, dessen Wert den Wert der Ruhe selbst erst begründet. Wenn man aber so die Ruhe und den Genuß des Begehrens zum ersten Gegenstand macht und diesem den Gegenstand, der den Genuß hervorruft, unterordnet, so mißbraucht man seine Fähigkeit und fälscht ihr natürliches Spiel. Ein Vermögen kann nicht seine eigene Tätigkeit zu seinem ersten Gegenstand haben. Das Auge hat nicht das *Sehen* zu seinem Gegenstand, sondern die *Farbe*, denn jeder Akt des Sehens ist ein Akt des Sehens von etwas, und dieses Etwas weckt das Vermögen vor dem Sehen erst auf. Der erste Gegenstand aber bestimmt das Vermögen; wie sollte nun ein Vermögen durch seinen eignen Akt bestimmt werden, da dieser Akt seine Besonderheit und Eigenart nur durch den Gegenstand erhält? Der eigentliche Gegenstand des Begehrungsvermögens ist also zunächst ein äußeres Gut. Seine Ruhe in diesem Gut, der Genuß an ihm kann in seinen Augen nur – wie es in Wirklichkeit auch ist – ein Gut sein auf Grund der Güte jenes ersten Gegenstandes, dessen Genuß in gewisser Hinsicht die Lust ist.[1]

Aber es ergibt sich weiter, daß, wenn der Hedonismus ein Irrtum ist, die angebliche *Interesselosigkeit*, die sich dem Vollkommenen hingibt unter Ablehnung

oder Verachtung der diese Hingabe begleitenden Lust ebenfalls ein Irrtum ist. Denn, wenn es ausgemacht ist, daß die Lust ein *Gut* ist – vorausgesetzt nur, daß sie in ihrer Ordnung bleibt, das heißt, daß sie mit dem Gegenstand, der ihr ihre Seinsgrundlage gibt, verbunden bleibt –, so ist zugleich ausgemacht, daß sie unter dieser Voraussetzung ein *Ziel* ist, und daß jeder Versuch, sie zu verneinen oder überhaupt auszuschließen, nicht nur nicht tugendhaft, sondern sogar ausgesprochenermaßen lasterhaft ist. Thomas nennt diese Laster eine Gefühllosigkeit, die das logische Gegenteil der Unbeherrschtheit ist.[1] »Alles, was der natürlichen Ordnung widerspricht, ist lasterhaft; nun hat die Natur die Lust mit den für das menschliche Leben notwendigen Tätigkeiten verbunden. Die natürliche Ordnung verlangt also, daß der Mensch diese Lust in dem für das menschliche Gut notwendigen Maße gebrauche, ganz gleich, ob es sich dabei um das Gut des Einzelwesens oder um das der Art handelt.«[2] Das sittliche Handeln kann ja doch nicht darin bestehn, daß wir uns von den allgemeinen Bedingungen des Lebens loslösen. Wer Leben sagt, der sagt Entfaltung in dem erworbenen Gut, und was die Natur in dieser Weise eingerichtet hat, das soll das sittlich handelnde Wesen anerkennen; ihm soll es – als der gewollten Ordnung – zustimmen. Der Genuß, den es an dem Gut findet, wird ihm gewissermaßen ein Zeugnis dafür, daß das Gut sich ihm wirklich ergibt.

Das ist so wahr, daß, wenn man die Stufenleiter der Werte hinaufsteigt und auf jeder Stufe feststellt, daß dieses seinsmäßige Gut und diese damit verbundene Lust, wenn sie nach der Ordnung gesucht werden, ein einziges sittliches Gut darstellen, Thomas sagen kann, daß man über den Wert

der menschlichen Tätigkeit auf Grund des Genusses urteilen kann, der durch sie gesucht wird. Am wenigsten gut ist, wer die niedrigsten Freuden sucht; am besten ist, wer die höchsten Freuden sucht.[1] Und am Ende dieser Stufenleiter angekommen, kann er sagen, daß auf dieser höchsten Stufe eine Lust sich findet, von der man mit Recht sagen kann, daß sie *das höchste Gut* ist, nicht als ob damit diese Lust über das Gute selbst gestellt werden soll, dessen Genuß sie darstellt: insofern sie von ihm abhängt, steht sie unter ihm, und das ist in der *Seinsordnung;* unter dem Gesichtspunkt der Bewegung der Seele, die sich zu den Gütern erhebt, wie sie sind — bekleidet mit ihrer eigenen Zufälligkeit —, unter dem Gesichtspunkt der *sittlichen Ordnung*, die das Gesetz dieses Aufstiegs ist, steht die höchste Lust weder über noch unter dem höchsten Gut, da sie sich in Wahrheit von ihm nicht unterscheidet. Sie hat teil an seiner Güte, seiner Auszeichnung und seiner Hoheit und beendigt mit ihm zusammen die Bewegung der Seele.[2]

Die Anwendungen des sittlichen Prinzips

Von diesen Gedanken aus ist es für Thomas nicht mehr schwer, seine Sittenlehre aufzubauen. Der Grund ist gelegt; wir wissen, was der Mensch zu tun hat und damit ist, da die Sittenlehre im eigentlichen Sinne die Bestimmung des Sollens ist, die Sittenlehre gewonnen. Man braucht sie nur im einzelnen abzuleiten; freilich nicht als ob eine rein logische Bemühung nun im einzelnen die Führung des menschlichen Lebens regeln könnte; allein die tatsächlichen Gegebenheiten, die in die moralische Untersuchung einzubeziehn sind, brauchen nur eingeordnet zu werden; die Obersätze werden — ausgesprochen oder

unausgesprochen – immer die gleichen sein; sie werden hergenommen sein von dem Gedanken: der Mensch ist geschaffen für die ganze Entfaltung seines Seins, insofern er Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaftswesen ist, so wie ihn der Schöpfer gedacht hat. Da liegen seine Freuden und zugleich auch seine Pflichten. Da diese Entfaltung in diesem Leben nicht so erwartet werden kann, wie es den Forderungen seiner Natur entspricht, so muß man – diesem Sachverhalt Rechnung tragend – die unmittelbaren Vollendungen in dem notwendigen Maße der höchsten Vollendung unterordnen. Das Verdienst ist hier auf Erden das Wesentliche; die tatsächliche Entfaltung des Lebens in der Vollkommenheit und vollen Freude wird zu seiner Zeit daraus erblühn.

Wer an der Hand dieses Fadens die weitläufigen Entwicklungen der thomistischen Moral durchgeht, der wird erstaunt sein über die Fülle der Ideen, die sich ihm hier darbietet, und zugleich über die Kraft, mit der Thomas diese Fülle meistert. Wir brauchten einen neuen Band, wenn wir das im einzelnen aufzeigen wollten, und noch einen zweiten, wenn wir über die eigentliche Moral hinaus auch noch die *Politik* behandeln wollten, die für Thomas nichts anderes als eine erweiterte, durch bedeutsame Bestimmungen bereicherte Moral ist. Hier können wir uns auf diese Darlegungen nicht einlassen, sondern müssen uns damit begnügen, zu sagen, daß der Moralist Thomas dem Metaphysiker, dessen Größe wir haben ermessen können, nicht nachsteht. Ja, manche haben behauptet, daß er ihm noch überlegen sei, unter ihnen auch Cajetan, der sich in diesen Dingen auskennt. Es ist eine Tatsache, daß auch in einer Zeit, in der die Scholastik völlig verkannt war, die Abhandlung

über die *Gesetze* zum Beispiel[1] oder die über die *Glückseligkeit*, die *Leidenschaften* und das *menschliche Handeln*[2] immer bewundert worden sind. Wenn zu Lebzeiten des heiligen Thomas seine Metaphysik so heftige Gegner fand, so fanden die Abhandlungen, die seine Moral darstellen (so die *Secunda secundae*, in der das systematische Anliegen vor dem moralischen Sinn und der scharfen Beobachtung der menschlichen Wirklichkeit in gewissem Sinne zurücktritt), diese Gegner auch damals nicht.

Dieses Urteil hat die christliche Nachwelt völlig bestätigt. Eine moralische Entscheidung des heiligen Thomas hat in der Kirche eine noch größere Bedeutung als eine Entscheidung seiner allgemeinen Philosophie. Man weiß, daß sie in den Augen der praktischen Moralisten schwer genug wiegt, um das zu begründen, was diese eine »probable Meinung« nennen. Diese Apotheose eines Menschen – gerade bei Dingen, wo der Mensch noch weniger als sonst zu gelten hat – könnte nur eine Verirrung sein, wenn sie nicht das Zeichen einer Überlegenheit wäre, die nach den eigenen Grundsätzen des heiligen Thomas mit dem höchsten Verstand den reichsten Wert der Seele verbinden muß.

Für Thomas ist die Klugheit die seltenste intellektuelle Tugend, und die Klugheit schließt in einem gewissen Sinne alle andern Tugenden ein.[3] Wenn es aber so ist, dann sieht man, wie bedeutsam das Lob ist, das in jenem Namen liegt, den ein hervorragender Zeitgenosse aus der Umgebung des heiligen Thomas diesem gab, als er in einem Wort alles über ihn sagen wollte: »*Prudentissimus frater Thomas*«.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Zukunft des Thomismus

WIR STEHN AM ENDE UNSRER DARLEGUNGEN, einem Ende freilich, das in unsern Augen nur ein Anfang ist. Da erhebt sich die Frage, in welcher Richtung der gegenwärtige Thomismus seine Arbeiten anzustellen hat.

Es versteht sich von selbst, daß die Antwort auf diese Frage sehr persönlich sein muß. Wir haben es nicht in der Hand, der Zukunft Gesetze zu geben. Allein es gibt wie für die Naturwirklichkeiten, so auch für die geistige Entwicklung Lebensgesetze. Das Gesetz eines Dinges wurzelt in seiner Wesenheit. Wenn wir nun das Wesen des Thomismus richtig dargestellt haben, hat man erkennen müssen, daß dieses System vor allem gekennzeichnet ist durch das ängstliche Bemühn, allen Gegebenheiten der Erfahrung gerecht zu werden, alle wirklichen Gedanken aufzunehmen, sie in ein Gefüge zu bringen und je nach der Notwendigkeit durcheinander zu »begrenzen«, und so für jeden Moment einer immer sich entwikkelnden Wissenschaft ein höchstes Maß von Gleichgewicht und umfassender Richtigkeit zu erlangen.

Die Lehre des heiligen Thomas geht aus auf eine *vereinheitlichende Zusammenschau*. Das bedeutet nicht eine äußerliche *Anhäufung* aller möglichen Gedanken; denn das sind gerade äußerste Gegensätze. Eine »Anhäufung« ist das, was die Scholastik als ein »zufälliges Zusammentreffen« *(ens per accidens)* bezeichnet und sehr geringschätzig beurteilt hat. Die thomistische »Zusammenschau« dagegen ist ein *ens per se;* besser noch: sie ist etwas Lebendiges, indem jedes Glied unter dem Einfluß der »Leit-Idee« steht und den Zwecken des Ganzen dient.

Was dieser demütige und große Philosoph – nicht zu leisten beansprucht, aber – tatsächlich geleistet hat, ist dies: er hat mit einem sichern Blick die grundlegenden Wahrheiten entdeckt; er hat sie aufgestellt in eine Linie wie große bewaffnete Massen; er hat seinen Gesichtspunkt bereichert durch alles, was andere gefunden haben, und ihre Kraft gebraucht, wie der Hauptmann seine Unterführer je nach ihrer besondern Eignung gebraucht für kleinere Unternehmungen, deren oberste Führung er selbst in der Hand hat.

Die volle und ganze Wahrheit war immer sein Traum; ihre Bruchstücke suchte er überall. Die Gegner wie Averroes, gaben sie ihm genau so gut wie alle andern; die Philosophen zweiten Ranges nicht weniger als die Riesen des Geistes. Wenn er die Meinung eines andern anführt, so sieht er es als seine erste Pflicht an, sie zu verstehn und in dem besten Sinne zu deuten, und das kommt ihm schließlich selbst zugute. Bei seinen Untersuchungen geht er mit einer unendlichen Vorsicht vor, denn er weiß, daß die Übertreibung der Wahrheit sie zu einem Irrtum macht. Er sieht nicht bloß mit seinen eignen Augen, sondern auch mit denen der andern und ist immer begierig, alles zu sehn und nichts zu opfern, jede Frage in ihrer Ordnung, jeden Gedanken auf seiner Ebene und jeden Zug in dem richtigen Verhältnis zu lassen.

Wenn es dem heiligen Thomas gelungen wäre, das zu sein, was er sein wollte: der Mitarbeiter an einer allgemeinen Lehre, die keinem zu eigen gehört und keinen *einzelnen Geist*, sondern nur die *Wahrheit* widerspiegelt, insoweit sie dem Menschen erreichbar ist, so würde dieser Grundzug seine Philosophie – in ihrem Grund – für uns noch ebenso zeitgemäß machen wie für das dreizehnte Jahrhundert. Auf der

andern Seite aber würde gerade dieser Grundzug auch all jene Veränderungen ermöglichen, die der Unterschied der Zeit unvermeidlich gemacht hat; denn wenn es eine zahlenmäßige oder räumliche Zusammenschau gibt, so gibt es auch eine zeitliche, mit dem einzigen Unterschied, daß die erste — theoretisch wenigstens — vollständig sein könnte, die zweite aber nicht.

Was diese doppelte Bejahung einer alten und doch immer neuen Lehre, das heißt einer Lehre, die man sinnvollerweise aufnehmen kann und doch notwendigerweise stets verändern muß, rechtfertigt, ist das, was uns über die Natur eines philosophischen Systems bekannt ist.

Ein philosophisches System ist eine gewisse Art, die gesamte, der Erfahrung gegebene Wirklichkeit zu betrachten und in die Rahmen des abstrakten Denkens einzuspannen. Philosophen, die alles unter dem Gesichtspunkte des Stoffes und in Hinsicht auf seine stofflichen Bedingungen betrachten, sind *Materialisten*. Die dagegen, die in den Dingen nur eine ausgebreitete Idealität sehn und die wirkliche Setzung der Dinge nicht sehn wollen, sind *Idealisten*. Die nur die Außenwelt sehn und mit der Außenwelt die Person begründen wollen, sind *objektivistische Realisten;* jene, die nur die Innenwelt sehn und glauben, daß die sogenannte Außenwelt nur eine Veränderung oder ein Attribut der Person darstellt, sind *Subjektivisten*. Von gleicher Art sind die andern Standpunkte. Wer nach dem Beispiel des heiligen Thomas die Ausschließlichkeit dieser Standpunkte ablehnt und einen mittleren Weg zu gehn versucht in einem *gemäßigten Konzeptualismus*, der dem Realen und dem Idealen, dem Stoff und dem Geist, dem Objekt und dem Subjekt gibt, was ihnen zukommt, der arbeitet an

einer Zusammenschau, die, wenn sie vollständig wäre, die Philosophie selber darstellen würde, und deren Urheber man dann einen *Philosophen* schlechthin nennen dürfte.

Aber man sieht wohl, daß derartige allgemeine Standpunkte, soweit man auch ihre Folgerungen treiben mag, zu verschiedenen Zeiten in sehr verschiedener Form wieder aufgenommen werden können. Es ist mit ihnen wie mit einer Eiche, die immer eine Eiche, nie eine Birke oder ein Ahorn ist, auf welcher Stufe ihres Wachstums sie sich auch befinden und unter welchen Bedingungen ihrer Umgebung sie sich auch entwickeln mag. Im Zustand der Eichel, des jungen Schößlings, des dicht belaubten Baums, ernährt von diesem Boden, von dieser Luft und unter diesen Umständen – die Eiche wird immer eine andere und doch immer dieselbe sein; es wird dasselbe Wesen, dieselbe Idee der Natur, dasselbe »System« sein, das sich nur unter verschiedenen Bedingungen entfaltet.

Jedes große philosophische System hat gewissermaßen ein doppeltes Leben: ein *ewiges*, unveränderliches und ein *zeitliches*, je nach der geistigen Lage der Zeit sich veränderndes Leben.

Das ewige Leben eines Systems ist das, was das System in seinem tiefsten Grund konstituiert und von den andern Systemen unterscheidet; es ist das, was aus ihm eine jener *Haltungen* macht, die man gegenüber der Wirklichkeit und dem Leben einnehmen kann. *Diese Haltung ändert sich nicht.* Unter diesem Gesichtspunkt gibt es nicht zwei Arten, Thomist zu sein. Man muß das Ganze annehmen oder ablehnen; denn es ist – wie Renan vom Christentum sagte – »aus Granitblöcken gebaut, die durch eiserne Klammern zusammengehalten sind«. Allein es gibt auch ein zeitliches Leben der Systeme, und in dieser Hin-

sicht gibt es unendlich viel Arten, in denen man Thomist sein kann; jeder Mensch und jeder Zustand in der Entwicklung dieses Menschen, erst recht jedes Zeitalter und jede Geisteslage wird ihre eigene Art haben müssen.

Der Beweis hierfür findet sich bei Thomas selbst. In der so kurzen, aber so wundervoll erfüllten Zeit seines Lebens — es waren kaum dreißig Jahre — hat Thomas sein System in gewissen Punkten wenigstens in mehr als einer — für uns erkennbaren — Form erlebt. Der Thomas der *Sentenzen* ist nicht der Thomas der *Summa theologica*. Gewiß geht der eine aus dem andern hervor, aber sie sind nicht identisch. Und da sollte Thomas, wenn er sieben Jahrhunderte gelebt hätte — mit seiner Fruchtbarkeit des Geistes —, heute nur immer wieder sich selbst wiederholen? Er, der so viel von Aristoteles, von Plato, von Averroes, von Avicenna, von Albert dem Großen, von allen andern übernommen hat — das Denken ist immer eine Zusammenarbeit vieler —, er sollte an Descartes, an Leibniz, an Kant, an Spinoza und an zwanzig andern vorübergehn, ohne von ihnen etwas zu übernehmen?

Wer das annehmen wollte, der täte Thomas selber bitter unrecht. Ein hartnäckiger und müder Verbannter mag in sein anders gewordenes Vaterland zurückkehren, »ohne etwas vergessen und ohne etwas gelernt zu haben«. Thomas täte es nicht.

Muß es aber nicht heute unser Ideal sein, Thomisten zu sein, wie Thomas selbst heute einer wäre?

Als er die *Summa theologica* beinahe zu Ende geführt hatte, dachte er, wie berichtet wird, daran, sie zu verbrennen; und da sollte er heute — nach sechs Jahrhunderten — auch nur einen einzigen Artikel ohne jede Änderung und ohne jeden Zusatz stehn lassen? Es

ist kein Zweifel, daß er wieder von vorne anfangen würde; und die Artikel wären dieselben und doch andere; denn ihre Fülle wäre eine andere, da sie von andern Stoffen ernährt und darum auch ihre Aufnahmefähigkeit eine andere wäre.

Thomas selbst hat sich übrigens — wie auch Pascal — sehr klar geäußert über den Fortschritt des menschlichen Geistes, über die Hilfe, die uns die Geister der Vergangenheit gewähren, und über die Haltung, die wir ihnen gegenüber einzunehmen haben.[1]

Diese Haltung könnte man etwa so ausdrücken:

Erstens müssen wir den Vorgängern für ihre Arbeit dankbar sein und in ihnen Stoff zur Weiterentwicklung sehn, sei es, daß wir ihrer Lehre zustimmen — wenn sie die Wahrheit getroffen haben —, sei es, daß wir sie ablehnen — wenn sie geirrt haben; aber gerade dann, wenn wir sie widerlegen wollen, sind wir verpflichtet zu eingehenderen Untersuchungen.

Zweitens müssen wir *alle* Stimmen hören und *alle* Systeme durchforschen, um das Wahre aus ihnen herauszuholen, um dann die »Zusammenschau« zu vollziehn. Wer auswählen will, muß zuvor alles prüfen. »Prüfet alles und behaltet das Beste«, hat der heilige Paulus gesagt *(Omnia autem probate; quod bonum est tenete)*.

Drittens müssen wir, wenn eins von den frühern Systemen *als Ganzes* uns eine wahre Schau der Dinge zu enthalten scheint, uns daran geben, festzustellen, was an ihm *endgültig* und was *vergänglich* ist; wir müssen das Endgültige womöglich mit neuen Gründen stützen und es gegen die immer sich wieder erhebenden Einwendungen verteidigen. Das Falsche aber müssen wir ausscheiden; was nur keimhaft vor-

handen ist, müssen wir entwickeln, und was noch unvollendet ist, vollenden.

Gerade diese letzte Arbeit wird *immer neu* aufzunehmen sein. In ihr besteht der Fortschritt, vorzüglich bei einer solchen »Zusammenschau«. Es wäre ein Widerspruch, wenn man ein System als *geschlossen* betrachten wollte, das gerade dadurch sich auszeichnet, daß es *wie ein völlig geöffneter Winkel* sich darstellt. Die »Zusammenschau« des heiligen Thomas ist *relativ* für die Zukunft, so gut wie für die Vergangenheit. Der Rahmen des Systems ist dehnbar. Man kann die Sätze auf Grund erweiterter Erkenntnisse neu durchdenken und sie, ohne etwas von ihnen preiszugeben, bereichern mit all dem, was einzelne Geister und ganze Geschlechter ans Licht gefördert haben.

Darf sich nun nur ein Genie unterfangen, so das Werk eines Genies aufzunehmen und weiterzuführen? Oder darf man annehmen, daß, wenn die fruchtbare Überschwemmung ausbleibt, Raum ist für den Regen, der in kleinen namenlosen und demütigen Tropfen niederrieselt? Wie dem auch sein mag: wenn auch der Knecht der letzten Stunde im Dienst der Wahrheit allein oder durch diejenigen, die hier gewissermaßen den Reichtum der Großen in »Kleingeld umwechseln«, das Genie zugleich lebendig zu machen und umzuformen vermag, so ist das Beweis dafür, daß der Ausgangspunkt der Bemühung richtig war, und daß der eingeschlagene Weg dem Licht entgegenführt.

* * *

Hiernach kann man beurteilen, welche Aufgaben ein *Neuthomismus* heute hat.

Man könnte in dreifacher Weise ein »Neu-Thomist«

sein wollen. Zunächst dadurch, daß man von den Prinzipien oder vorläufigen Schlüssen des Meisters ausginge und daraus *neue Schlüsse* zöge. Auf diesem Wege, den im Laufe der Jahrhunderte die große Zahl der Erklärer des heiligen Thomas nach allen Richtungen gegangen ist, ist heute wirklich nichts mehr zu holen. Hier läßt sich eine neue Erkenntnis nicht mehr erwarten. Erst recht darf man nicht hoffen, daß diese »Wachszieherarbeit« den modernen Geist mit Gedanken und Sätzen aussöhnen könnte, die er für veraltet erklärt, weil er ihren Wert nicht sieht, und deren Wert er vor allem deshalb nicht zu sehn vermag, weil sie auf einer Gedankenebene ausgedrückt werden, die nicht mehr die unsrige ist.

Wenn man übrigens dabei stehn bleiben wollte — was freilich im Ernst wohl niemand heute tun will —, so verfiele man einfach wieder in jene Verirrungen des Averroes, der in Aristoteles »ein göttliches Wesen« sah, das »die Wissenschaft vollendet hatte« und der erklärte, nachdem Aristoteles gelebt habe, könnten die Philosophen sich nur noch unterscheiden »durch die Auslegung, die seinen Worten zu geben, und durch die Schlußfolgerungen, die daraus zu ziehn seien«.[1]

Zweitens könnte man versuchen, einfach *Zusätze* zu der alten Lehre zu machen, um sie so von außen her zu bestätigen oder zu bereichern. Auch die glühendsten Anhänger des Alten werden sich nicht weigern wollen, neue wissenschaftliche Entdeckungen und die Ergebnisse philosophischer Untersuchungen von Einzelfragen in das System einzufügen; sie werden alles so gut wie schlecht zusammennähen, und ihr ganzes Werk wird schließlich aussehn wie jene Bettdecken, die man auf dem Lande aus Tuchresten von verschiedener Farbe zusammenflickt.

Eine solche »Flickarbeit« ist wohl nirgends schlimmer als in der Philosophie; denn in einem philosophischen System führen die einzelnen Gedanken gewissermaßen ein »gemeinsames Leben«; sie durchdringen sich gegenseitig derart, daß sie im Grunde nur *einen einzigen* ausmachen; das Leben aber kann nicht seinen Lebensstrom hinüberleiten in einen Körper, der wie ein Automat aus einzelnen, zusammengeholten Stükken hergestellt ist.

Eine solche Arbeit wäre übrigens völlig unnütz, insofern sie dem modernen Menschen ein zu Unrecht beiseite geschobenes System wieder annehmbar machen wollte; denn die Ursache des Mißverständnisses bestände ja weiter; die Ebene des Denkens bliebe die gleiche, und die grundlegenden Sätze würden sich immer noch in den alten »Bauformen« darbieten, die ohne Zweifel sehr solid, aber mangels einer notwendigen Anpassung eben offensichtlich veraltet sind.

Man muß also zu einer dritten Art des Neuthomismus kommen, der nicht mehr darin besteht, daß man Folgerungen zieht und auch nicht darin, daß man Zusätze macht, sondern der *von innen heraus* das Lebendige, das dieses System darstellt, ernährt, indem er ihm all das als Nahrungsstoff zuführt, was die Jahrhunderte seit Thomas erarbeitet haben.

Leo XIII. hat hier die Formel geprägt: »*vetera novis augere*«. Er sagt nicht »*addere*«; eine Addition ist rein quantitativ physikalisch; das »*augere*« aber gehört nach der thomistischen Lehre in den Bereich des Vitalen; es bedeutet die innere Aufnahme eines Stoffes, die dem Lebendigen, das von innen heraus wächst, eigentümlich ist und die den Stoff, der von außen zu der Substanz hinzukommt, dem lebendigen Wesen anverwandelt.

Wie vollkommen auch ein menschliches System sein mag, man wird von ihm immer sagen müssen, daß es im embryonalen Zustand ist. Wenn ein Jahrhundert vergeht, so ist es *auf all seinen Wegen* neu aufzunehmen; es ist wieder neu zu durchdenken, denn die frische und ursprüngliche Berührung des alten Gedankens *mit einer neuen Welt* wird hier zum Prinzip der dem Lebendigen entsprechenden Stoffaufnahme.

Es hat den Anschein, als ob Thomas selbst in Stunden einer tiefen Erleuchtung die Ebene, auf der er sich mit seiner Zeit und seiner Umgebung für gewöhnlich bewegte, in gewissen Punkten überschritten hätte, so wie ein Unterseeboot — in einer gewissen Tiefe angelangt — das Senkblei noch tiefer wirft. Wir müssen heute auf dem Boden dieses Senkbleis uns bewegen, oder — wenn man ein näherliegendes Bild wählen will — wir müssen zum Thomismus *eine neue Dimension hinzugewinnen, nicht bloß seine eigene Dimension verlängern*. Wir müssen ihn ganz wieder aufnehmen und — *in seiner eigenen Wesenheit, aber auf unsere Kosten neu herstellen*.

So ist Thomas — wie wir gesehn haben — gegenüber Aristoteles vorgegangen. Er ist in diesen Philosophen so tief eingedrungen, daß er ihm alles entnommen hat, und damit eben hatte er das Recht, seine Irrtümer zu berichtigen und die den Meister mißverstehenden Erklärer zu bekämpfen. Er hat begriffen, daß nichts so aufgeschlossen und so sicher ist wie die volle und ganze Wahrheit. Darum hat er die Türen nicht geschlossen, sondern weit geöffnet — er selbst war der Pförtner —, und diesem kühnen Zugriff verdanken wir jene »Zusammenschau«, von der der Katholizismus die Jahrhunderte hindurch gelebt hat.

Die Lage der Geister ist heute jener nicht unähnlich, die die Haltung des ersten Thomismus bestimmt hat. Mitten hineingestellt in die verschiedenartigsten Strömungen, die ein unermeßliches Material mit sich dahintragen, entmutigt durch diesen Anblick und niedergeschlagen durch die Erinnerung an so viel umgestürzte Systeme, so viel zerstörte Gewißheiten, so viel enttäuschte Hoffnungen sehn wir unser Vertrauen erschüttert, und der Skeptizismus ist unsere tägliche Versuchung. Vom Dogmatismus enttäuscht, flüchten viele in die Geschichte. Wir brauchen ein Neues, daß zugleich ein Altes ist, denn der Mißbrauch des Neuen ist eine der Ursachen unseres Elends. Was uns nottut, ist, daß das Ewige sich hinabsenke in die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit unsrer Werke. Wir brauchen die alten Prinzipien in neuer Gestalt, um mit ihnen — wie mit einem alles organisierenden Ferment — für unsere Zeit jene *philosophia perennis* wiederherzustellen, deren Sprache wir verlernt haben.

Die Päpste sagen uns, daß die gesuchte Hilfe schon gefunden ist, daß die thomistische »Zusammenschau« durch die ihr eigene Anverwandlungskraft, durch die Festigkeit ihrer Grundlagen und durch all die Fühler, die sie nach allen Richtungen hin ausstreckt, die Geister zu sammeln und — zum Dank für das königliche Geschenk, das durch sie die Katholiken den kommenden Generationen übermachen werden — vielleicht sogar auf dem Boden des Glaubens zu einigen vermag, den die falschen philosophischen Systeme zerstört haben.

Eine solche Sprache ist kühn. Nur eine Mutter, deren Leben nach Jahrhunderten rechnet und deren Blick über die Zeiten hinwegsieht, kann es wagen, sie zu sprechen.

Aber wir wissen, warum sie es kann. »Für das Lebendige bedeutet das Sein Leben« *(Viventibus, vivere est esse)*. Das muß auch für die Lehre des heiligen Thomas selbst gelten.

Hier und da, an einigen Punkten zeigt sich schon das Bemühn um die wirkliche Verlebendigung des Thomismus. Wir wollen nicht weiter davon reden; denn was sollen all diese notwendigerweise sehr zaghaften, weil nur bruchstückhaften Hinweise. Das neue Leben wird sich selbst seinen Weg bahnen.

Wenn ein Sturm käme und Gott uns ein demütiges Genie gäbe, das um alles weiß und sich selbst vergißt, das in alles »eingeweiht« und nur der Wahrheit hingegeben ist, wer weiß, ob dann nicht die ungeheure, in alle Winde verstreute geistige Kraft sich sammeln und in neuer Herrlichkeit sich erheben würde?

Wer weiß, ob wir nicht gerade in dieser Stunde, in der man so gern vom Untergang redet, am Vorabend eines großen philosophischen Jahrhunderts stehn?

NACHWORT

ES GIBT – UM EIN BEKANNTGEWORDENES Wort Carl Schmitts zu variieren – einen antithomistischen Affekt; und er ist bisweilen, wie man weiß, innerhalb der Kirche fast noch heftiger als außerhalb ihrer. Daß er sich mit dem antirömischen Affekt mehr oder minder genau zu decken pflegt, gibt uns auch innerlich ein gewisses Recht, eben der Form jenes Diktums uns zu bedienen, das klipp und klar sagt, was hier wohl zunächst zu sagen ist – daß nämlich das Buch, das wir hier der deutschen Öffentlichkeit vorlegen, bei vielen auf eine apriorische Ablehnung stoßen wird (über die wir uns freilich nicht getäuscht haben); nicht sowohl, weil es sich bloß um eine Übersetzung handelt, denn daß es sich bloß darum handelt, ist nur ein Zeugnis gegen uns, die wir ein Werk von gleichem Rang über den behandelten Gegenstand in deutscher Sprache nicht besitzen, nicht aber ein Zeugnis gegen das Werk selbst, das mit Recht in Frankreich als die beste und ausführlichste Darstellung der Philosophie des heiligen Thomas gilt; sondern weil es sich handelt um ein Werk eben über diesen Gegenstand, das heißt um ein Werk, das die Philosophie eines Mannes darzustellen unternimmt, der nicht nur für den in der Regel nur für die Weisheit des Tages oder höchstens etwa noch für die Schule der Weisheit zugänglichen, philosophisch interessierten Laien, sondern auch für den Fachphilosophen – trotz der bewunderungswürdigen Arbeit katholischer Philosophiehistoriker – in dem Maße erledigt zu sein pflegt, daß er kaum einen Blick in die Werke dieses Mannes zu werfen für nötig erachtet, geschweige denn, daß er – durch die Beschäftigung mit Größen zweiten, dritten und vierten Grades genügend belastet – noch die Zeit und die Freiheit fände, sich in das

Werk eines Mannes wirklich zu vertiefen, der wahrlich mit Plato, Aristoteles, Leibniz und Kant in die erste Reihe der Philosophen hineingehört; wozu dann noch kommt, daß diesem Geschlecht der Philosophen der »*doctor communis*«, wie Papst Pius XI. den heiligen Thomas bezeichnend genannt hat, als eben zu »kommun« erscheint — diesem Geschlecht, das seine Gottähnlichkeit eifersüchtig hütet und darum sich wohl davor in acht nimmt, jene Grenze zu überschreiten, die es im Denken und in der Sprache von dem einfachen Menschenverstand scheidet; was dann freilich hinwiederum erklärt, warum diese Philosophie — ein paar leuchtende Ausnahmen abgerechnet, unter die für immer *Max Scheler* zu zählen sein wird, wenngleich auch von diesem genialen Denker gesagt werden muß, daß er (nicht ungestraft) Thomas von Aquin, dem er im Grunde näher stand, als er selber wußte und wollte, beiseite liegen ließ —, was erklärt, daß diese Philosophie eben nur noch eine Angelegenheit des Hörsaals und des Examens ist, nicht aber eine Angelegenheit des Lebens und des Herzens, was Schelers Philosophie einmal war für eine Generation, die aus der dumpfen Ruhe eines »bleiernen Schlafes« durch ihn sich erweckt fand, nicht bloß zum »Schauen« und Denken, sondern (was unendlich viel mehr ist) oft auch — mit der Gnade Gottes — zum Glauben, und was die Philosophie *Bergsons* vor fast einem Menschenalter einmal war für ein aus gleichem Schlafe erwachendes Geschlecht in Frankreich, das dann freilich über diesen — in seiner *Wirkung* nie genug zu schätzenden — Denker in eben diesem Menschenalter hinausgeschritten ist, um *Thomas von Aquin* zu finden. Bei uns ist es nicht so, das wissen wir, und daß wir es nicht vergessen, dafür sorgt ja schon die von dem antithomistischen Affekt besessene Zunft

der Philosophen mit der namenlosen Schar ihrer gläubigen Nachbeter; aber wir wissen zugleich, daß auch bei uns – wie Sertillanges im Vorwort zu diesem Buche so schön sagt – die »Thomisten des Herzens« nicht fehlen, und wir glauben, daß es noch manche gibt, die dieses ihr Herz noch nicht entdeckt haben. Für sie vor allem haben wir dieses Buch übertragen, zufrieden damit, das Gold zu »wechseln«, das ein anderer geprägt hat. Die aber heute berufen sind, das Gold zu graben und zu prägen, die mögen ihr Werk tun, und Gott, der seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse, möge das eine wie das andere segnen.

Der Thomismus ist nicht sowohl ein *System* als eine *Haltung*. Damit könnte es scheinen, als werde die Philosophie des heiligen Thomas, die gerade so unpersönlich zu sein scheint, unberechtigterweise zu einer »persönlichen Konfession« eingeengt. Das ist nun freilich nicht gemeint, wenn der Thomismus vor allem als eine Haltung bezeichnet wird, wenngleich sich nicht leugnen läßt, daß auch Thomas, wenn wir nur Augen haben zu sehn, in seiner Philosophie als scharfumrissene Persönlichkeit vor uns steht; das wird ja auch durch den antithomistischen Affekt erwiesen, der nicht bloß auf das – im besondern noch von der Kirche sanktionierte und darum als entpersönlicht empfundene – System zu gehn pflegt, sondern auch auf die Person des Heiligen selbst, die hinter seinem Werk steht und in ihm sichtbar wird. Die harmonische Ausgeglichenheit, die Gelassenheit, Ruhe und Stetigkeit im Leben dieses Heiligen ist dem modernen Menschen genau so fremd wie die durchsichtige Klarheit in seinem Denken; gar zu gerne wird beides von einem modernen Ressentiment abgewertet zur harmlosen Mittelmäßigkeit

einer unproblematischen Natur und zur schönen Oberflächlichkeit eines ebenso unproblematischen Denkens. Man vermag die Einfachheit aus der Fülle nicht mehr zu scheiden von der Einfachheit aus der Armut, und insonderheit der Deutsche, der das Geheimnis des Dunkels mehr liebt als die Offenbarung des Lichtes, fühlt sich Gestalten wie Augustin tiefer verwandt, die er nicht nur theologisch, sondern auch psychologisch immer leichter zu mißdeuten vermag. An Thomas von Aquin verliert sich das deutsche Gefühl nicht so leicht, eher schon an seinen dunkleren Bruder Eckehart, bei dem aber eben dadurch die helle thomistische Seite fast völlig hat verdunkelt werden können; und doch braucht man von Thomas, wenn man in seinen Quaestionen die auch hier oft durch die Zucht der Gedankenfolge durchbrechende *Leidenschaft seines liebenden Herzens* nicht zu spüren vermag, nur seine Hymnen zu lesen, um die verhaltene Glut seiner Nüchternheit zu erkennen. Auch Thomas steckt in seinem Werk als lebendiger Mensch, der freilich nicht nur ein Philosoph und ein Theologe, sondern auch ein Heiliger war, und jeder Satz, den er geschrieben hat, ist gesiegelt von der abgrundtiefen Klarheit seines Geistes; jeder Satz enthält im Grunde — gerade dadurch, daß er nie vereinsamt ist, sondern nach allen Seiten hin seine Strahlen aussendet und dadurch (als geistiges Abbild der auf der Wesensrelation der Dinge beruhenden Einheit der thomistischen Welt) dem Ganzen sich verbindet —, im Kern dieses Ganze in sich, und er spiegelt zugleich die einheitliche, in sich geschlossene und auf das Ganze des Seins gerichtete Persönlichkeit, von der er seinerseits eben »gehalten« ist.

Sertillanges hat einmal gesagt, die Philosophie des heiligen Thomas sei die *Philosophie des gesunden*

Menschenverstandes; der Thomismus sei im Grunde der gesunde Menschenverstand auf einer höheren Ebene. Damit ist das Wesentliche der thomistischen Haltung ausgesprochen Nur darum, weil es so ist, hat die Kirche, so scheint es uns, die Philosophie des heiligen Thomas so »kanonisieren« können, wie sie es getan hat. Mitnichten ist dadurch ein abgeschlossenes System kanonisiert, denn ein solches Verhalten wäre so unthomistisch wie möglich. Für Thomas wird die Wahrheit nur durch die Zusammenarbeit vieler — auch über den Irrtum hin — gefunden.[1] Die Sanktion der Kirche, die selber — ewig sich gleich bleibend — ständig sich wandelt, gilt somit einer Haltung, die als ein »völlig geöffneter Winkel« sich darstellt.[2]

Die Philosophie des heiligen Thomas ist im philosophischen Verstande nicht dogmatisch; sie setzt keinen apriorischen »Standpunkt«; sie »stellt« sich nicht, sondern »findet sich gestellt«, und zwar vor die Welt und die Dinge. Thomas nimmt die Dinge hin und leugnet nicht um irgendeines vorgegebenen Standpunktes willen irgendeine Gegebenheit. Er sagt weder, daß die Sinne allein die Wirklichkeit geben, noch daß der Verstand allein das tut. Er behauptet weder, daß alles Sein, noch daß alles Werden ist. Er nimmt das Gegebene hin, und gegeben ist ihm — und dem gesunden Menschenverstand — zunächst das *Sein*. Durch die Sinne sind uns *Dinge* gegeben, und unser Verstand erfaßt, daß sie — was immer sie auch sonst noch sein mögen — zunächst *Sein* sind. Das Sein aber, das uns so durch die Erfahrung gegeben ist, ist bewegtes, veränderliches Sein. Es ist ein Sein, das »seine Existenz«, wie Hedwig Conrad-Martius so treffend sagt, nicht »gesammelt« bei sich hat, das diese Existenz nicht »in eins«, sondern nur »punktuell« besitzt und nur so besit-

zen kann, das also in jedem Augenblick die Existenz neu empfängt; das heißt: es *ist* eigentlich nicht das Sein, sondern *hat* das Sein; es hat es »geschenkt« bekommen.[1] An sich könnte es auch nicht sein; ja, *aus sich* ist es überhaupt nicht. Es steht nicht in sich; es ruht nicht in seiner eigenen Fülle, sondern ist Unruhe und ständige Erwartung. Die Natur ist »immer hinter etwas her«; sie ist gekennzeichnet durch »jene große Empfänglichkeit, der alles Versprechungen macht, aber nichts Befriedigung zu geben vermag«.[2]

Thomas versucht dieses Geheimnis des bewegten Seins zu begreifen mit Hilfe der von Aristoteles übernommenen *Akt-Potenz-Lehre*. Der Begriff des »Möglichen«, das heißt nicht des Logisch-Möglichen, sondern des Real-Möglichen, ist ein metaphysischer, kein physikalischer Begriff, der sich schließlich in irgendeiner Vermummung in jede Philosophie einschleicht, die mit der Wirklichkeit Ernst macht.[3] »Es gilt das Sein des Möglich-Seins zu begreifen«, hat ein moderner Philosoph gesagt. Thomas übernimmt den Begriff von Aristoteles; er quält sich nicht damit herum, ihn zu »begreifen«; aber *mit* diesem Begriff »begreift« er etwas, ja im Grunde alles. Die Akt-Potenz-Lehre ist der Angelpunkt der thomistischen Philosophie. Thomas versucht nicht, sie zu beweisen, weil er mit Pascal weiß, daß »die Gründe der Dinge in einem undurchdringlichen Geheimnis verborgen sind«. Allein diese Lehre wird ihm zum Messer, dessen Schärfe er spürt, sobald er damit zu schneiden versucht, und das genügt ihm. »Was fruchtbar ist, allein ist wahr«, sagt Goethe, und hier steht Thomas an seiner Seite; oder man kann auch mit Paul Claudel sagen: Diese Lehre »erklärt sich weniger durch sich selbst als dadurch, daß sie alles

übrige erklärt; wie eine Lampe sich weniger durch den Docht erweist als durch das Licht«.

Die thomistische Weltbetrachtung endigt in der Erkenntnis von dem Ungenügen der Welt: diese Welt braucht einen letzten Halt. Das ist der Sinn der Gottesbeweise; ihr »formaler Gegenstand« ist »die Bedingtheit des Weltseins«.[1] Wer die Gottesbeweise nicht isoliert, sondern mit Sertillanges hineinbettet in das Ganze des Systems, wer insbesondere beherzigt, was hier[2] über das Naturstreben der menschlichen Vernunft im Anschluß an Thomas gesagt ist, der kann sich an den Gottesbeweisen nicht stoßen. Im übrigen ist es wohl nicht notwendig, hier zu sagen, daß es sich in diesem Buche nur um *Philosophie* handelt und in keiner Weise um die Wissenschaft vom Glauben, erst recht also nicht um den *Glauben* selbst. Von all diesen Dingen ist in dem ganzen Buche ja nur insoweit die Rede, als die Vernunft eine natürliche Hinordnung auf die Offenbarung enthält, die sie vollendet. Trotz aller Vorbehalte, die — wie man aus diesem Buche sehn kann — wahrlich auch Thomas macht, muß selbst ein der modernen »Theologie der Krisis« so nahe stehender Theologe wie Emil Brunner zuletzt diesen Gedanken der Hinordnung der Natur auf die Übernatur, der Vernunft auf den Glauben ja auch zugeben: »Der Glaube steht an sich nicht im Gegensatz zum Erkennen, ebensowenig zum sittlichen Wollen. Im Gegenteil: *er setzt beide voraus*. Nur der in der Erkenntnisbewegung Stehende, nur der Mensch, dem es daran liegt, zu erkennen, und nur der irgendwie das Gute wollende Mensch kommt zu dem Punkte, wo es heißt: nicht weiter! Beide Male ist es derselbe Punkt: das Absolute«.[3] Man sieht, selbst über die Gottesbeweise des heiligen Thomas läßt sich reden.

Die Gotteslehre ist die Mitte der thomistischen Philosophie. Alles Relative deutet auf das Absolute; das Absolute aber wird in dem Relativen und durch das Relative erkennbar. Thomas deutet also, ohne in einen Zirkel zu verfallen, Gott von der Welt und die Welt von Gott aus. Die Welt ist ihm Gottes Schöpfung. Mit diesem einen Satz ist im Grunde alles gesagt: die Welt ist *Schöpfung*, das heißt: sie ist nicht aus sich, sondern sie ist *gesetzt*, aber gesetzt von *Gott*. Darum ist sie, weil irgendwie die Ursache in ihrer Wirkung sein muß, Offenbarung Gottes. Sie ist »Siegel und Symbol einer verborgenen Herrlichkeit«. Sie ist nicht nur negativer, sondern auch positiver Hinweis auf den Schöpfer. In der Welt und in den Weltdingen wird etwas von Gott sichtbar. Die thomistische Auffassung von der Welt als *Kosmos* ist nicht, wie man heute gerne sagt,[1] eine von Aristoteles übernommene *Erbschaft des griechischen Geistes*. Thomas brauchte wahrlich Aristoteles nicht, um dieses »Apriori des antiken Geistes«, das »mit dem ästhetisch-plastischen Sinne der Griechen aufs engste zusammenhängt«, zu gewinnen. Er fand diese Idee des Kosmos in gleicher Weise bei Augustin, für den die Welt ein »*magnum carmen ineffabilis modulatoris*« ist; ja er konnte sie finden (und fand sie auch) nicht erst bei den Griechen, sondern bei dem Gottesvolk der Juden, das die Idee einer geordneten, »ein natürliches System« darstellenden Schöpfung *mit dem ersten Blatt der Heiligen Schrift* durch die Zeiten trug; er fand sie in den Weisheitsbüchern des Alten Bundes, die für uns wie für Thomas nicht so sehr eine Erbschaft des griechischen Geistes als vielmehr Gottes Wort sind; in jenen Weisheitsbüchern, die gerade den griechischen Geist überwinden, indem sie ganz im Sinne des ersten Schöpfungsberichtes der

Bibel von den »*species*« aufsteigen zu dem »*generator specierum*«.[1] Ja, er konnte sie finden und fand sie in dem — nun freilich wiederum vom griechischen Geiste genährten, aber diesen Geist in gleicher Weise sich anverwandelnden — Prolog des Johannesevangeliums, nach dem die Welt vom *Logos* geschaffen ist, und nach dem nichts ist, was nicht vom Logos geschaffen wäre. So bleibt denn Thomas, wenn er in der Welt einen geordneten, eine Offenbarung Gottes darstellenden Kosmos sieht, wahrlich nicht allein »dem Heiden Aristoteles verhaftet«. (Wie aber will denn auch der Christ, wenn er die Welt zum Chaos gemacht hat, schließlich daran vorbeikommen, die Welt in einem absoluten Dualismus von Gott zu trennen?) Wenn aber die *Kosmosidee* ein durch die Offenbarung tausendfach bestätigter Gedanke ist, dann kann es doch wahrlich nicht darauf ankommen, gerade diese Idee als etwas angeblich *Vor*christliches aus Thomas auszuscheiden und dadurch Thomas mit dem modernen Denken zu versöhnen. Im übrigen aber ist zu sagen, daß auch dieses moderne Denken heute die Wege des »schöpferischen Erkennens« immer mehr verläßt und — wie viele Anzeichen beweisen — der objektiven Weltbetrachtung des heiligen Thomas in einem bemerkenswerten Maße sich nähert, und daß anderseits Thomas gerade dadurch, daß er die Welt zum Kosmos gemacht hat, und zwar zu einem in sich bestehenden Kosmos, eine Wissenschaft von der Welt eigentlich überhaupt erst ermöglicht hat. Nur weil es in der Natur Wege gibt, vermag der menschliche Geist die Natur zu durchschreiten.[1]

Wenngleich Thomas nicht in dem Sinne ein selbständiger Naturforscher gewesen ist wie sein großer Lehrer Albert, so hat doch auch er nicht bloß in der

Sphäre des abstrakten Denkens gelebt, sondern als treuer Schüler des Aristoteles seinen tiefen Spekulationen immer den Zusammenhang mit der konkreten Natur zu bewahren gewußt. Er hat sich nicht nur, wie eine ganze Anzahl seiner kleineren Schriften zeigt, in einem (doch übrigens recht bemerkenswerten) Maße um die Natur im einzelnen gekümmert und sogar, wenn man an seine Absicht denkt, ein Buch über die Wasserleitung und den Bau von Maschinen zu schreiben, gewissen technischen Problemen seine Aufmerksamkeit zugewendet, sondern er hat vor allem einen wirklich tiefen Blick für die großen Linien in der Natur gehabt und darum trotz der Begrenztheit und Unzulänglichkeit seiner Erfahrung Wesentliches über die Natur zu sagen vermocht. Vor allem aber hat doch gerade Thomas — und es dürfte dies wirklich sein größtes (gerade auch für unsere Zeit sehr bedeutsames) geschichtliches Verdienst sein — den augustinischen »Monismus« überwunden und die Ordnungen der Natur und der Übernatur *theoretisch* scharf voneinander gesondert, um sie dann freilich *faktisch* auf das innigste miteinander zu verknüpfen; er hat den Bereich der menschlichen Vernunft und die Bereiche der Vernunftwissenschaften als selbständig gegenüber dem Bereich des Glaubens und der Glaubenswissenschaft abgegrenzt, wodurch es überhaupt erst möglich wird, etwa ein Buch über die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin zu schreiben.[1] Er hat mit dem Wirklich-sein der Dinge so ernst gemacht, daß die Dinge nicht nur ihr wirkliches Sein, sondern damit auch ihre wirkliche Tätigkeit und auch ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten haben, so daß eine Erforschung der Natur als solcher für den Christen sinnvoll und möglich wurde. Es ist tatsächlich »ein eigentümliches Verdienst scholasti-

schen Geistes«, »diese beiden Momente in ihrer Wesentlichkeit und Widerspruchslosigkeit erkannt zu haben: Gott setzt jedes Ding in seine substantiale und es also nunmehr nährende, bauende und in sich selbst bewahrende Quelle. Er schafft und erhält es in seiner Substantialität; aber erschaffen und erhalten steht es nunmehr in sich selbst, auf eigenem Boden«.[1] Dadurch steht Thomas an der Schwelle der neueren Zeit. Auf der andern Seite ist freilich zu sagen, daß die durch diese Verselbständigung der Welt ermöglichte, eigenständige weltliche Wissenschaft für Thomas nun eben mitnichten eine Schöpfung der selbstherrlichen, das Chaos der Welt ordnenden menschlichen Vernunft ist, sondern eben – auf Grund seiner Überzeugung von der Geordnetheit der Welt – nur »Erforschung« der in der Welt verborgenen Gesetzmäßigkeit, »Entdeckung« der dem Universum als Kosmos eigenen rationalen Struktur sein kann. So hat Thomas die menschliche Vernunft gerettet, ohne sie zu vergöttlichen. Die Selbstherrlichkeit der sich selbst vergöttlichenden menschlichen Vernunft aber erweist sich als nichts anderes denn als eine Rache der Vernunft an ihren christlichen Verächtern. Wer die »Hure Vernunft« aus der Welt des Glaubens verbannen will, der findet weder Thomas noch die große christliche Tradition, in deren Linie hier des Thomas schöpferische Leistung durchaus liegt, auf seinem Wege; wer das angeblich Vorchristliche, Heidnische aus Thomas ausscheiden und es nicht mit ihm aufnehmen und »taufen« will, »wer Jerusalem von Athen trennen will, der trennt« – wie Étienne Gilson im Anschluß an ein Wort Tertullians gesagt hat – »sich von Rom«.[2] Thomas steht hier bei Justin, der ein Heiliger ist und gesagt hat: »Alles, was wahr ist in der Welt, gehört uns, den Christen«,

und bei Klemens von Alexandrien und so vielen andern, nicht aber bei Tertullian und Luther. Aber man versteht den antithomistischen Affekt; er hat, wie man sieht, sehr tiefe Wurzeln.

Nach Thomas breiten die geschaffenen Dinge, die Gott ähnlich sind, weil sie von ihm geschaffen sind, in ihrer Vielheit und Unterschiedenheit die eine und einfache Vollkommenheit Gottes in dem Maße aus, in dem es Gott gefallen hat, sich durch die Schöpfung zu offenbaren. Das Mehr oder Weniger der Teilnahme an dem höchsten Gut bestimmt die Stelle, die jedes Wesen in dem Ganzen dieser Welt einnimmt. Das höchste irdische Gut ist somit die *Ordnung*, in die jedes Wesen eingegliedert ist. Das Einzelding ist zwar ein Ganzes, aber es ist nicht *das* Ganze, sondern es fordert gerade die »Ergänzung«, das heißt: es fordert auf Grund seines Relationscharakters das Ganze. Das Naturganze konstituiert sich aus den Eigenartsbezügen der Dinge untereinander, die — wenn man so sagen darf — ihre charakteristische Farbe und Tiefendimension voll und ganz bewahren und in der Schöpfungsordnung eine *Stufenleiter* bilden, die hinaufführt von der reinen Möglichkeit bis zur reinsten Wirklichkeit, die selber jenseits dieser Stufenleiter als das absolut Jenseitige und »ganz Andere« steht. Die tiefen Gedanken des Aristoteles, den Goethe einen »baumeisterlichen Mann« genannt hat, aufnehmend, vertiefend und weiterführend, hat Thomas mit einer von der heutigen Naturforschung bewunderten Einsicht[1] in die Wesensformen der Geschöpfe, dieses *Stufenreich der Seinswesen* aufgebaut — bis hinauf zu den Engeln, denen ein eigenes Kapitel zu widmen Sertillanges (vielleicht aus einer leisen Nachgiebigkeit gegenüber dem Rationalismus) leider verabsäumt hat, denn auch die Engel gehören ja, wie

aus gelegentlichen Bemerkungen auch dieses Buches übrigens immer wieder zu ersehn ist, durchaus nicht bloß in die Theologie, sondern auch in die Philosophie des heiligen Thomas hinein, da sie dieses Stufenreich der Seinswesen erst integrieren. In dieser Ordnung ist somit alles relativiert, weil alles bezogen ist auf das eine Absolute, von dem aus es dann auch seine Beziehungen zueinander hat. Thomas ist, was die geschöpfliche Ordnung im einzelnen und als Ganzes angeht, der radikalste Relativist, der sich denken läßt; sein ganzes Bemühn ist darauf gerichtet, alles an seine Stelle zu rücken, alles in die rechte Bezogenheit zu setzen. Das wird vielleicht nirgends so klar als in seiner Lehre vom *Menschen*. Der Mensch ist für Thomas nicht isoliert, sondern hineingestellt, »hineinverflochten« in das Ganze des Universums, das von ihm abhängt, wie er seinerseits von diesem Universum abhängt. Gewiß zielt alles in einem gewissen Sinne — der ganze Kreislauf des Stoffes — auf die »Vermehrung der Seelen«,[1] aber auch der Mensch selber ist *uni-versum*, das heißt geschaffen, um im Einklang mit der Welt den zu verherrlichen, der sich durch die gesamte Schöpfung verherrlicht hat. In gewissem Sinn ist dann der Mensch freilich »Mitte« schlechthin: für Thomas wie für Pascal der Kreuzungspunkt zweier Welten, die sich in ihm wie in einem Brennpunkt spiegeln. Der Mensch sammelt gewissermaßen einerseits in seinem Körper die Stufen, die unter ihm liegen, anderseits er spiegelt die höheren Stufen in seinem Geiste. Er ist das »höchste Tier« und der niedrigste Geist; er steht wirklich in der Mitte und nimmt so teil an der Welt, die über ihm liegt, wie an der Welt, die unter ihm liegt. Allein damit ist in keiner Weise eine wirkliche Zweiheit gesetzt. Der Mensch ist und bleibt eine *Einheit;* er ist für Thomas ein

»Mischwesen«, dessen Bestandteile – ob sie zwar ihre Selbstherrlichkeit im Sein und in der Tätigkeit bewahren, so daß die chemischen Prozesse im Körper ablaufen, als ob es keine Seele gäbe – gehalten und geleitet werden von der einen und einzigen Form,[1] die das Sein des Menschen bestimmt, der Seele, die die »Form des Körpers« ist und dann doch gewissermaßen »auftaucht« aus der Versunkenheit in die Materie und sich erhebt in das Reich des reinen Geistes. Die Materie-Formlehre – auch sie, was nicht zu vergessen ist, wie die Akt-Potenz-Lehre außerempirischen Charakters – hilft Thomas das Wesen des Menschen zu begreifen und ihn an seine Stelle zu setzen, während alle moderne Philosophie, wie Maritain gesagt hat, dem »Angelismus« verfallen ist und den Menschen an die Stelle der Engel gesetzt hat.[2] Auch die Erkenntnis des Menschen hat teil an dieser geheimnisvollen Doppelheit: sie wurzelt in den Sinnen und gipfelt im Verstand. Aber Sinne und Verstand – und ebenso das ihnen entsprechende niedere und höhere Begehrungsvermögen – sind wie Leib und Seele *aufeinander hingeordnet*. Auch hier verabsolutiert Thomas nichts, weder die Sinne noch den Verstand; er ordnet alles ein, getreu seinem einzigen »Standpunkt«, daß alles einander »ergänzt« und dadurch eine in sich verkettete Ordnung darstellt, in der das jeweilig Höchste der niederen Stufe das Niedrigste der höheren Stufe ist, wodurch ebenso der Zusammenhang wie die aufsteigende Stufenfolge gewahrt wird – eine Ordnung, die als Ganzes das höchste Gut in einer durch die Geschöpflichkeit bedingten Abstufung zwar unzulänglich, aber doch wirklich repräsentiert.

Gerade der Aufweis der Stufen, der Vollkommenheitsgrade des Seins, hebt diesen *Repräsentations-*

charakter der Schöpfung immer aufs stärkste hervor. Für Thomas hat die Schöpfung zunächst einen »rein demonstrativen Seinswert«. Die Blume ist nicht nur um der Frucht willen da, sondern sie ist dazu da, durch ihre Schönheit (»sehet die Lilien des Feldes...«) Gott zu verherrlichen; so ist auch die ganze Natur nicht nur um des Menschen willen, sondern der Mensch ist auch in gleicher Weise um ihretwillen da, daß er — wie in unserer Zeit vor allem Paul Claudel betont hat — das Wort der Schöpfung aufnehme und ausspreche und dadurch den »Sinn« der Schöpfung erfülle. Mit diesem Grundgedanken steht Thomas zweifellos Goethe, der die bloße Zweckmäßigkeit der Natur immer so heftig abgelehnt hat, näher als manchen modernen Scholastikern, die in der Natur zunächst und vor allem eine »äußerst zweckmäßige Einrichtung« sehn. Diese Überbetonung des Finalitätscharakters gegenüber dem Repräsentationscharakter aber entspringt einer spezifisch modernen, dem heiligen Thomas im tiefsten Grunde fremden Geisteshaltung, die in der Neuzeit viele Theologen genau so gut wie Darwin bestimmt hat, mit dem einzigen Unterschied, daß nach den Theologen diese äußerst zweckmäßige Maschine, die die Natur im Grunde darstellt, von einem allweisen Ingenieur konstruiert ist, während sie nach Darwin sich im Lebensstreit herausgebildet hat.[1]

Für Thomas ist also die Welt Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Im *Kosmos* offenbart sich der *Logos*. Die Dinge sind Symbole des Ewigen: »alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis«. Der Sinn-Bild-Charakter der Dinge aber liegt in ihrer *Form*, die in den Qualitäten des Dinges sich »äußert«. Indem die *sinnliche* Erkenntnis diese »Äußerungen« des Dinges erreicht, erreicht sie — darin hat der scholastische Rea-

lismus, wie die moderne Realontologie zeigt, im tiefsten Sinne recht – eben das Ding in seiner spezifischen Eigenart, die vom Verstand ihrem geistig erkennbaren »Sinn« nach erfaßt und dadurch ihrem Symbolcharakter nach gedeutet wird.[1] So unvollkommen auch die in den Sinnen anhebende und im Verstand sich vollendende Erkenntnis des Menschen sein mag, als Teilnahme an der schöpferischen Erkenntnis Gottes erreicht sie durch das *Phainomenon* hindurch das *Noumenon*. Die Akzidentien sind Äußerungen der Substanz, die in ihnen *wirklich* sich »äußert« – »das Äußere ist ein in Geheimniszustand gehobenes Innere« (Novalis) –, und daher auch in diesen Äußerungen ihrer erkennbaren Form nach zwar nicht adäquat, aber doch wirklich »begriffen« wird.[2] Das ist der thomistische Intellektualismus, den nur ein absolutes Mißverständnis als Rationalismus bezeichnen kann. Die moderne, phänomenologisch orientierte Realontologie hat – ausgehend von dem Gedanken, daß »der äußere Habitus bedeutsamstes Symbol innerer Konstitution ist« – ganz im Sinne des thomistischen Intellektualismus den Versuch gemacht, den geistigen Strukturen der Dinge nachzugehn, ihren »Sinn« aufzudecken, das heißt jenes »*Eigenartige*« und *Symbolhafte* des Dinges zu erkennen, in dem gerade seine Ähnlichkeit mit dem Schöpfer liegt.[3] Der heilige Thomas hat – im Gegensatz etwa zum heiligen Bonaventura oder zur heiligen Hildegard – sich damit begnügt, in dem Analogiebegriff gewissermaßen nur den formalen Rahmen für diese Erfassung der Natur herzugeben, aber selbst darauf verzichtet, diesen Rahmen durch den Aufweis der durchgängigen, die einzelnen Bereiche der Schöpfung miteinander verbindenden und die ganze Natur mit der Übernatur verknüpfenden We-

sensrelationen und Analogien aufzufüllen; ja, er hat, was besonders beim Vergleich mit Bonaventura in die Augen springt, bei der Analogie den Hauptnachdruck auf ihre *negative* Seite gelegt. Sertillanges hat darum wohl recht, wenn er es so darstellt, als ob Thomas von den beiden die Gotteserkenntnis bedrohenden Gefahren den *Anthropomorphismus ungleich stärker gefürchtet habe als den Agnostizismus*, so daß man fast sagen möchte, Thomas habe—in einem sehr tiefen Gefühl für den absoluten qualitativen Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen—zuletzt doch in der Welt den negativen Hinweis noch stärker als den positiven empfunden. Wer etwa in der *Summa theologica* die *Quaestio* über die göttlichen Namen liest, der spürt, wie fern Thomas allem Rationalismus steht, was übrigens nur der übersehn kann, dessen Blick durch das Gespenst Aristoteles so gebannt ist, daß er gar nicht mehr zu sehn vermag, in welchem Maße der Vater der negativen Theologie, Dionysius Areopagita, das Denken des heiligen Thomas bestimmt hat, dem man im Grunde nur das eine vorwerfen kann, daß er nicht der Mann eines modernen »Entweder-Oder«, sondern nur der unbeirrbare Verfechter eines wirklich nicht kompromißlerischen, wahrhaft synthetischen »Sowohl-als-auch« ist.

Es ist bemerkenswert, in welchem Maß die moderne Kosmologie und Biologie das Weltbild des heiligen Thomas bestätigt hat. Man weiß, wie sehr die Naturforschung in ihren tiefsten Vertretern heute in die Wege des großen »Naturschauers« Goethe einbiegt, dessen Naturbetrachtung trotz seines Spinozismus eine innere Verwandtschaft mit der Naturanschauung des heiligen Thomas hat. Auch Goethe ist tief davon überzeugt »daß die Natur nach Ideen verfahre«, daß

sie »Geordnetes gedeihen« läßt; er sieht in der Idee eines Dinges ein Element, das mit ihm zwar nicht identisch, aber doch in ihm unmittelbar gegenwärtig ist, ein durchaus Objektives, seine geistige Form, die über alle Zufälligkeit hinaus sein Wesen ausmacht, und die der schauende Mensch in einem geistigen Akt gewahren kann.[1] Die Idee ist das »nicht etwa Abstrakte, sondern Urlebendige, von innen heraus Bildende«. Wie Goethe betont hat, daß eine alte Weisheit in der Lehre der jonischen Schule liegt, »welche mit so tiefer Bedeutsamkeit immer wiederholte, nur von Gleichem werde Gleiches erkannt«, so spricht auch Thomas davon, daß diese Denker »*a longe divinantes*« das Geheimnis der Abgestimmtheit von Subjekt und Objekt aufeinander erkannt haben, das die Synthese der Erkenntnis ermöglicht. Wie es für Goethe feststeht, daß irgend etwas bekanntes Gesetzliches im Objekt dem unbekannten Gesetzlichen im Subjekt entspricht, so daß es für das Subjekt möglich wird, in der Natur die »antwortenden Gegenbilder« zu dem zu finden, was die Natur ins Subjekt hineingelegt hat, so vermag auch für Thomas der das Licht des schöpferischen Geistes in sich tragende Verstand vermittelst der Sinne in den Dingen die in ihnen verkörperte Idee — wenn auch unzulänglich, weil nur in der Abgezogenheit des Begriffs — zu erkennen.[2] Auch für Goethe wäre das Höchste »zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist«; auch für ihn ist die Natur Gleichnis und Sinnbild einer verborgenen Herrlichkeit: »Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben« — »Der geistreiche Mensch, nicht zufrieden mit dem, was man ihm darstellt, betrachtet alles, was sich den Sinnen darbietet, als eine Vermummung,

wohinter ein höheres geistiges Leben sich schalkhaft eigensinnig versteckt.« In den sinnfälligen Erscheinungen der Natur erfaßt somit der Verstand die in ihnen verkörperte Idee, die eben in dem materiellen Einzelding »aufleuchtet« und wirklich »zur Erscheinung kommt«. »Alles, was geschieht, ist Symbol, und indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das Übrige.«

Gerade die moderne Naturforschung hat die Kosmosidee des heiligen Thomas aufs schönste bestätigt. Eine ständig verfeinerte Strukturenforschung hat die *innere Durchordnung* aller Wirklichkeitssphären von der periodischen Gruppierung der Elektronen über die Mikrobanten der Kristalle bis zu dem wundervollen Stufenreich der lebendigen Zellarchitektonik und schließlich der Organismen überhaupt immer deutlicher entschleiert und das letzte Zipfelchen der Wirklichkeit noch als ein Wunder von Mikrotechnik enthüllt. Ein Forscher von dem Range Czermaks hat darauf hingewiesen, daß es für den Physiologen nicht angeht, das Leben nur nach physikalisch-chemischen Gesetzmäßigkeiten zu charakterisieren, sondern daß es seine Aufgabe sein muß, die die Struktur und das Verhalten des Lebendigen bestimmenden Spezifizierungsgesetze aufzuweisen. Mit der Charakterisierung dieser Spezifizierungsgesetze hat die phänomenologische Biologie gezeigt, daß in der Natur eine *strenge Stufenordnung* von Mineral, Pflanze, Tier und Mensch herrscht, und daß die Stufen zueinander in einer tiefen Wesensrelation stehn. Die Verhaltungssphären des Wirklichen aber, die sie dabei feststellt, entsprechen genau den Emanationsstufen des Seins, die Thomas in dem Aufweis des ihnen eigenen Grades der innerlichen Tätigkeit als Abbilder des trinitarischen Lebens dargestellt hat.[1]

Die moderne Biologie hat trotz aller scheinbaren »Übergänge« den im Ontisch-Formalen liegenden *Wesensunterschied* der einzelnen Seinsstufen aufs deutlichste herausgehoben.[1] In ähnlicher Weise bestätigt die moderne Naturforschung einen Grundgedanken des heiligen Thomas, wenn sie nachweist, daß in einem sich entwickelnden Lebenskeim ein Teil immer nur durch einen ihm übergeordneten andern Teil entwickelt wird, zu dem er sich wie die Potenz zum Akt verhält. Der thomistische Grundgedanke von der Priorität des Aktes vor der Potenz wird hier sozusagen unmittelbar zur Anschauung gebracht.[2]

Man sieht, wie wenig Grund wir haben, den thomistischen Intellektualismus abzulehnen und das angeblich dem modernen Weltbild Widersprechende aus Thomas auszuscheiden. Allein, es ist noch einmal mit aller Schärfe zu sagen: dieser Intellektualismus ist mitnichten Rationalismus. Gewiß sieht Thomas die Welt als Kosmos; aber er sieht nicht nur die Lichtseite der Welt, sondern auch ihre *Nachtseite*. Auch für ihn hat die Natur einen doppelten Aspekt: wohl sieht er auf der einen Seite in der Natur »apriorische Gestaltungsformen«, »in sich beschlossene Urqualitäten«; er sieht in ihr das Walten des Logos: »Alles ist durch den Logos geschaffen worden, und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht worden ist.« Aber er sieht auch auf der andern Seite die »Beiläufigkeiten«, die »Zufälle«, und er macht gar keinen Versuch, sie zu leugnen. Dazu ist seine Ehrfurcht vor der Natur viel zu groß. Er sieht das groteske Spiel der Natur, das mit verwunderlichen, von der Natur nicht gewollten Resultaten endigt, »mit Ergebnissen, die keine Ziele sind«.[3] Sertillanges hat gerade diesen Punkt sehr scharf

herausgehoben und in – grundsätzlich wohl anzuerkennenden – Ausführungen dargelegt, wie offen das System des heiligen Thomas nach dieser Richtung hin ist, wenn man nur klar und scharf die Prinzipien seiner Philosophie gegenüber ihrer Anwendung auf die für Thomas gültige Erfahrung zur Abhebung bringt. Allein darüber hinaus ist noch zu sagen, daß nicht nur das System des heiligen Thomas hier »offen« ist für weitere Erkenntnisse der Wissenschaft, sondern daß die thomistische »Haltung« gegenüber diesem dunkeln Aspekt der Natur gerade in ihrer Tiefe sich offenbart: das chaotische, sprunghafte, vom Zufall durchwirkte, ja oft, wie es scheint, ganz und gar dem Zufall überantwortete Wirken der Natur wird von Thomas nicht nur nicht geleugnet, nicht nur zugelassen, sondern gerade im tiefsten Punkte *begründet*. Für Thomas kann es nicht anders sein, als daß die Natur, wenn sie gleich vom Logos geschaffen ist, so ist, wie sie ist. Sie ist die ins *Endliche* hinein ausgebreitete Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Schon mit der Abstufung ist das relativ Minderwertige mitgegeben, und mit der relativen Selbständigkeit der geschöpflichen Ursachenreihen, die nicht von einer alles beherrschenden *irdischen*, sondern nur von einer alles beherrschenden *transzendenten* Ursache umgriffen werden, gibt es und muß es geben innerhalb der irdisch-geschöpflichen Ordnung dieses ganze blinde Spiel des innerhalb dieser Weltordnung nicht nur relativen, sondern absoluten Zufalls. Hier erhebt sich schließlich das Geheimnis des *geschaffenen* Seins. Die »*erste Materie*«, in ihrer dunklen Unerkennbarkeit selber ein Rätsel, ist nur die Umschreibung dieser Qualifizierung des geschaffenen Seins vom Nichtsein her, nur der unzulängliche »Begriff« dieser letzten rätselhaften, aber nicht wegzuleugnenden Dun-

kelheit, die nichts andres ist als der dunkle Schatten des Abgrundes, über dem das geschaffene Sein schwebt. Damit ist aber auch die Achsendrehung gegenüber dem spinozistischen Pantheimus Goethes vollzogen. Gewiß ist zu sagen, daß Thomas — wenn man so sagen darf — dem Pantheismus näher steht als jenem — im Grunde nur deistischen, einen »von außen stoßenden« Gott annehmenden — Theismus, der heute oft sogar für christlich gehalten wird. Der Schöpfungsbegriff des heiligen Thomas überwindet beide: *er setzt die Welt in sich und läßt sie doch in Gott*. So wird denn die reine Potenz, auf der das geschöpfliche Sein schließlich aufruht, aus der es sich »aufrichtet«, besser: aus der es aufgerichtet *wird* — gehalten von einer andern Hand, denn der Akt ist vor der Potenz, und nur durch den Akt vermag die Potenz in den Akt überführt zu werden —, so wird die reine Potenz, dieser philosophische Urbegriff der thomistischen Kosmologie, zu einem — im eigentlichen Sinne *religiösen* Begriff, der schließlich nichts andres als die »schlechthinnige Abhängigkeit« alles geschaffenen Seins von seinem Schöpfer bedeutet. Die »Potenz« ist Ausdruck für jenes reine und absolute *Gehalten- und Getragenwerden der Kreatur*, für jene tiefe Sehnsucht aller Dinge nach der Erfüllung durch jenes Sein, das die reinste Wirklichkeit selber ist.

Allein — und hier wenden sich die Dinge wiederum nach der andern Seite — der absoluten Ohnmacht antwortet die absolute Macht, dem Nichts antwortet das Sein: »*abyssus abyssum invocat*«. Das »Mögliche« ist »zum Stehn gekommen«. Das geschaffene Sein ist aufgerichtet; es ist auferweckt aus dem Nichts zum Sein. Nun steht es *in* sich, wenn auch nicht *aus* sich. Es *ist*, und dadurch partizipiert es an der gött-

lichen »Wirklichkeit«, die das Sein selber ist; und wenn auch sein Sein ein empfangenes Sein, ein ganz und gar empfangenes und nicht aus sich selbst besessenes Sein ist, so ist es doch ein *Sein*, und nun, nachdem es »aufgerichtet« ist, vermag es nicht mehr bloß zu empfangen, sondern auch zu *geben*. Es vermag sich selbst zu verschenken, sich selbst mitzuteilen, weil es im Sein teil hat an *dem* Sein, das die sich mitteilende und verschenkende Güte selbst ist. Mit dieser Bejahung des Seins steht Thomas nicht nur bei Goethes tiefem Wort: »Am Sein erhalte dich beglückt!«, nicht nur bei der gesamten — im Gegensatz zur östlichen Seinsverneinung — das Sein bejahenden Denkart des christlichen Abendlandes, sondern im letzten Grund — auch hier wiederum — auf dem Boden der göttlichen Offenbarung, »die sagt: „Gott sah, daß es gut war", gleichsam, als wollte sie damit sagen, es sei ein jedes Ding darum geschaffen, *weil es gut ist, daß es da ist*.«[1]

ANMERKUNGEN

Seite 25: [1] Mandonnet. Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII[e] siècle. p. C.

Seite 28: [1] De Anima intellectiva, apud Mandonnet op. cit., appendice p. 94, l. XXV. — [2] Denifle et Chatelain, Chartul. Univ. Par. I 498.

Seite 29: [1] Ebd. I 504. — [2] Vgl. die bemerkenswerten Artikel von Mandonnet: Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin in »Revue Thomiste« 1909.

Seite 30: [1] Paris, Nat. Bibl., lat. 3112 fol. 58 s.

Seite 32: [1] Hier fehlt der sicher beglaubigte Kommentar zu Job. — [2] Der Titel ist sicher eine Wiederholung des unter Nr. 25 genannten; vgl. Mandonnet a. a. O.

Seite 35: [1] Vgl. das schon zitierte Hauptwerk von Mandonnet.

Seite 36: [1] Mandonnet, op. cit., append. p. 20.

Seite 38: [1] In Phys. l. I, tr. I, c. 1. — [2] Vgl. Ehrle: Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrh. (Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch.).

Seite 39: [1] »Quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullus resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant.« (In Epist VIII. B. Dionysii Areop. Nr. 2.) — [2] Die philosophische Überlegenheit des hl. Thomas über Albert ist klar. Die Sprache des heiligen Thomas ist nicht so heftig wie die seines Lehrers; aber er beherrscht den Stoff mehr; er überwindet in stärkerem Maße die kindlichen Anschauungen seiner Zeit und entzieht sich dem Einfluß jener besonderen Meinungen, in die Albert sich häufig verwickelt. Wer beide kennt, wird in der Wahl seines Meisters nicht schwanken. Mit Albert sucht man mit Leidenschaft; aber welches Gefühl der Sicherheit hat man bei Thomas! Albert ist groß, aber er steckt tief in seiner Zeit; Thomas aber scheint allen Zeiten zu gehören.

Seite 41: [1] Ptolemaeus von Lucca, Hist. Eccl. l. XXII c. 24. — [2] Albert bringt große systematische Abhandlungen neben dem Text; Averroes geht, ohne jede Synthese dem Text folgend, immer weiter.

Seite 42: [1] Man wird hier mit Gewinn die bedeutende Arbeit von Talamo: L'Aristotelismo della scolastica (Napoli 1873) lesen.

Seite 43: [1] Met. l. III tr. III c. XI.

Seite 44: [1] Phys. l. I tr. II c. IV. — [2] Periherm. l. I tr. I c. I. — [3] S. th. I, 1, 8, ad 2[m]: — In VIII Phys. 3 — [4] Sup. Boet. de Trinitate II, 3, ad 8[m]. — [5] In I lib. De Coelo 22.

Seite 45: [1] Vgl. den von der Artistenfakultät von Paris an das Generalkapitel von Lyon beim Tode des hl. Thomas gesandten Brief. (Denifle-Chatelain I 504.) — [2] Thomas benutzt den hl. Augustin vor allem in der Theologie; allein er entnimmt ihm auch eine Menge von philosophischen Gedanken, ganz besonders in der Metaphysik Gottes und der Transzendentalien, die das bevorzugte Gebiet des Platonismus waren. — [3] Der »Liberde Causis« — ein Auszug aus Proklus, den Thomas kommentiert hat — ist platonisch inspiriert — [4] Die Araber standen dem Platonismus nicht ganz fern. Der »Liber de Causis« wurde durch sie in das Abendland eingeführt. Das Buch des Avicebron (Liber fontis vitae) stammt — wie Albert d. Gr. mehrfach bemerkt — aus dieser Quelle. (Vgl. Mandonnet, op. cit. Append. p. 20.) — [5] Thomas ist indessen gegenüber Aristoteles als Zeugen der platonischen Überlieferung in einem gewissen Maße mißtrauisch. Er bemerkt wiederholt, daß Aristoteles gegenüber den alten Philosophen, besonders Sokrates und Plato, nicht immer gerecht ist und sehr häufig ihre Meinungen bekämpft, indem er spitzfindig über die Worte streitet, statt sich an die Sachen zu halten: er versteht eben ihre metaphorische Ausdrucksweise nicht und nimmt Formulierungen wörtlich, die offenbar symbolisch sind.

Seite 46: [1] Vgl. Clodius Piat, Aristoteles. (Schluß.)

Seite 47: [1] Man muß unter den Aristotelikern noch Theophrastus, Themistius, Nemesius, Alexander und Simplicius hinzufügen; noch näher stehen ihm die beiden arabisierenden Juden Isaak und Moses Maimonides.

Seite 51: [1] In VI Ethic. 6. Auf diesem Standpunkt stehen die Vertreter der »Menschheitsreligion«, wenn sie mit

August Comte behaupten, daß die Soziologie die oberste aller Wissenschaften sei.

Seite 52: [1] In IV Metaph. 1 (Mitte); l. XI, 7 (Schluß). In II, Sent. dist. III, 3, 2 Corp. — [2] In IV Metaph. 5; VI, 1 (Anfang).

Seite 53: [1] Ibid. et passim. — [2] In Metaph., prooem.; XI, 6 (Schluß); I, 1 (Schluß); C. G. III, 25, 8.

Seite 54: [1] Vgl. unten S. 239. — [2] Vgl unten S. 278 ff. — [3] I Poster. 41; in Trinit., lect. V, 4; Metaph., prooem.

Seite 55: [1] S. th. I, 85, 3; De Verit. I, 1. — [2] De Verit I, 1; C. G. I 32 und 34; De Pot. VII, 7; De Malo VII, 1, ad 1[m]; IV Metaph. 3, II Met. 3, et passim. — [3] D. h. derart, daß die Zuschreibung in beiden Fällen dem gleichen Begriff entspricht.

Seite 56: [1] In I, Sent. dist. 22, I, 3, ad 2[m]; S. th. I, 3, 5. — [2] III Metaph. 8; C. G I, 25.

Seite 57: [1] De Verit I, 1. — [2] Ibid. — [3] X Metaph. 4 (Mitte); — [4] IV Metaph. 3; Quodl. 10, 1, ad 3[m]; De Verit. I 1.

Seite 59: [1] Vgl. S. 545 ff. — [2] S. th. I, 5, 4, ad 1[m]; I—II, 27, 1, ad 3.

Seite 60: [1] De Verit. XXI, 3; S. th I, 16, 4. — [2] De Pot. IX, 7, ad 6[m]. — [3] De Verit. XXI, 1, med.

Seite 61: [1] S. th. I, 11, 1. — [2] S. th. I, 11, 1, ad 1[m]; De Pot. IX, 7 init.

Seite 62: [1] Ibid. et X Metaph. 3 (Schluß); S. th. I, 30, 3 et saepe alibi. — [2] S. th. I, 30, 3; De Pot. IX, 5, ad 9[m]; In III Phys., 12. — [3] In X Metaph. 3 (Schluß); In I Sent., dist. 24. 1, 3 (Mitte). — [4] Ebd., ferner Quodl. VI, 1 (Anfang); C. G. II, 96.

Seite 64: [1] S. th. I, 11, 1 et 2, cum arg.; 30, 3, cum arg.; De Pot IX., 7. — [2] Vgl. unten S. 106.

Seite 65: [1] Vgl. unten S. 493 ff. — [2] Vgl. unten S. 606 ff., 610 ff. — [3] Vgl. unten S. 441 ff.

Seite 66: [1] Vgl. unten S. 269 ff.

Seite 67: [1] Vgl. unten S. 269 ff. — [2] Vgl. unten S. 127.

Seite 68: [1] In V Metaph. 8 (Mitte); X, 2. — [2] Vgl. unten S. 143.

Seite 69: [1] »Species multitudinis sunt secundum species numerorum.« S. th. I, 7, 4.

Seite 71: [1] S. th. I, 16, 1. — [2] De Verit. I, a. 2. — [3] S. th. I, 16, 1; De Verit. I, 1, 2 et 3; In I Sent., dist. 19, 5. — [4] S. th. I, 15, 1.

Seite 72: [1] S. th. I, 15, 1, ad 1 m. — [2] In Joan., lect. I, in fine; In I Sent., dist. XXXVI, q. II, a. 1, ad 1 m. Vgl. unten S. 285 ff.

Seite 73: [1] S. th. I, 15, 1. Vgl. De Verit. III, 1.

Seite 75: [1] S. th. I, 16, 6. — [2] Vgl. unten S. 349 ff.

— [3] Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur *absolute* ab intellectu divino ut idea rerum sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea vel imitatur eam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur, et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas, et est quidem una omnium ex parte essentiae, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam (De Verit. III, 2). Vgl. C. G. I, 54 et passim.

Seite 77: [1] Vgl. unten S. 233 ff, 239 ff.

Seite 78: [1] S. th. I, 29, 1, ad 3 m; De Verit. IV, 1, ad 8 m; X, 1, 6 m; II Sent., dist. 3, 1, 6 und an vielen anderen Stellen. — [2] In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt: unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias nobis significari possunt (De Ente et Essentia, c. VI, med.).

Seite 79: [1] Si loquamur de idea *proprie*, secundum quod

est rei eo modo quo est in esse producibilis, sic una idea respondet singulari, speciei et generi, eo quod Socrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei plures ideae vel similitudines (De Verit. IV, 8, ad 2^{m}).

Seite 81: Die ganze thomistische Moral gründet sich — wie wir sehen werden (vgl. S. 788 ff.) — auf diese doppelte Betrachtung.

Seite 83: [1] S. th. I, 16, 7, arg. 1. — [2] De Verit., I, 6, arg. 3. — [3] S. Anselmus, Monolog. c. 17 in fine.

Seite 84: [1] S. th. I, 16, 7, ad 3^{m}.

Seite 85: [1] S. th. I, 16, 7, ad 4^{m}; De Verit. I, 5, ad 2^{m}. — [2] S. th. I, 16, 7, corp. — [3] De Verit. I, 5, ad 5^{m}.

Seite 86: [1] S. th. I, 16, 7 ad 2^{m}.

Seite 87: [1] De Verit. XXI, 1, fin.; S. th. I, 16, 1. — [2] Vgl. S. th. I, q. 5; De Verit. XXI.

Seite 88: [1] S. th. I, 5, 1; De Verit. XXI, 1 et 2. — [2] S. th. I, 5, 3. — [3] Vgl. unten S. 105 ff. — [4] De Verit. XXI, 2, ad 2^{m} et ad 3^{m}; S. th. I, 5, 2, ad 3^{m}. — [5] S. th. I. q. 5, a. 2, ad 1^{m}.

Seite 89: [1] S. th. I, 5, 2, ad 3^{m}.

Seite 90: [1] De Verit. XXI, 4; S. th. I, 6, 4. — [2] S. th. I, 5, 4; De Verit. XX, 1, ad 4^{m}.

Seite 91: [1] De Verit. XXI, 1, ad 4^{m}. — [2] Pseudo-Dionysius. — [3] S. th. I, 5, 2, ad 1^{m}. — [4] S. th. I, 5, 2, corp.

Seite 92: [1] S. th. I, 5, 5. — [2] S. th. I, 5, 6; Ethic., lect. V.

Seite 93: [1] Vgl. S. 817 ff.

Seite 94: [1] S. th. I, 5, 6, ad 2^{m}. — [2] Ibid. ad 3^{m}. — [3] S. th. I, 48, a. 1.

Seite 95: [1] De Malo I, 1.

Seite 96: [1] S. th. I, 43, 2, ad 2^{m}. De Ente et Essentia, c. 1 (Anfang). — [2] S. th. I, 48, 2, arg. 1.

Seite 97: [1] S. th. I, 48, 3; De Malo I, 2. — [2] Ibid. 3, ad 3^{m}.

Seite 98: [1] Ibid. 4; De Malo I, 2. — [2] Vgl. unten S. 401 ff.

Seite 99: [1] Kategorie kommt von κατηγορεύω, das gleichbedeutend ist mit praedico; daher das Wort Prädika-

ment oder Zuschreibungsweise. — [2] De Verit. I, 1; XXI, 1: In V Metaph.

Seite 103: [1] Vgl. Metaph. V, 9.; Phys., III, 5; S. th. I–II, 49, 1. — [2] Man hat bei Aristoteles scheinbare Widersprüche oder Wandlungen gefunden, die sich vielleicht erklären ließen. Thomas jedenfalls ist in seiner Auffassung klar und fest.

Seite 105: [1] De Pot. I, 3.

Seite 106: [1] So bezeichnen wir Gott als die »reinste Wirklichkeit«, den reinen Akt (actus purus), gleich als ob er der Endpunkt einer vollständigen Verwirklichung wäre, und wir sagen von ihm: er ist vollkommen, als ob sein Sein aus einem vollständigen Zusammensein von Elementen sich ergäbe. — [2] In III Sent., dist. XIV, 1, 2.

Seite 107: [1] S. th. I, 82, 3, ad 2[m]; De Pot. VI, 6; in IX Metaph., 7 und 8. — [2] In I Sent., 42, 2, 3. — [3] Vgl. unten S. 401 ff.

Seite 108: [1] An dieser Bemerkung sind sowohl der metaphysische Dynamismus *wie* der Immobilismus interessiert. Die Extreme berühren sich. Wenn der Grund des Seins Bewegung ist, bleibt die Ruhe zu erklären, wenn man nicht in eine Unbewegtheit der Bewegung verfallen will, die uns Parmenides bei Heraklit wiederfinden ließe. Wenn das Sein also Bewegung ist, so fordert die Ruhe genau so eine Erklärung, wie in dem umgekehrten Fall die Bewegung eine Erklärung fordert: immer handelt es sich um eine *Veränderung*, um einen *Übergang*. Daher kommt man an Potenz und Akt nicht vorbei.

In der Tat sprechen ja jene, die das Sein durch das Werden bestimmen, von *»schöpferischer* Entwicklung«. Wenn es also in dem Werden und durch das Werden Schöpfung gibt — sei es durch ein Vorwärts- oder ein Rückwärts-Schreiten —, so kommt es also zu Unterschiedenheiten; und diese Unterschiedenheiten bieten der Analyse die gleichen Grundphasen und die gleichen Bedingungen dieser Phasen dar. Es ist ein bekannter Satz, daß die inneren Beziehungen eines Systems sich auf Grund einer auf das System als Ganzes wirkenden Tätigkeit nichts ändern. Daher hat es keinerlei Einfluß auf

die allgemeinen Eigentümlichkeiten des Seins *(passiones communes entis)*, in welcher Weise man dieses bestimme, vorausgesetzt nur, daß diese Bestimmung auf das Sein in seiner Fülle geht und seine Transzendenz achtet. Wer die Atome für die Prinzipien der Körper hält, ist nichtsdestoweniger gehalten, die Körper zusammenzusetzen. So ist auch derjenige, welcher irgendein von der Reflexion nicht auffindbares Werden für das Prinzip der in der Erfahrung gegebenen Ruhe und Veränderung hält, nichtsdestoweniger gehalten, die in der Erfahrung gegebene Ruhe und Veränderung zu erklären. Er mag es versuchen, ohne auf die eine oder andere Weise die Potenz und den Akt herbeizuziehen.

Seite 109: [1] S. th. I, 12, 1; 14, 3; De Verit. XIII, 3.

Seite 110: [1] χαλεπὴν μὲν ἰδεῖν ἐνδεχομένην δ᾽εἶναι, Phys. III, 202, 2. — [2] In VII Metaph. 1. — [3] Ibid.; S. th. I, 5, 1, ad 1[m].

Seite 111: [1] S. th. I, 77, 1.

Seite 112: [1] S. th. I, 29, 1, ad 3[m]. — [2] In V Met. 9; IV, 2; C. G. IV, 14; S. th. I, 77, 6, ad 3[m]. — [3] In VII Met. 9 (Mitte).

Seite 113: [1] Pascal, Pensées, l'homme et l'infini.

Seite 114: [1] Man versteht, in welch vereinfachendem Sinn wir hier von »Beziehung« sprechen, und daß es sich nicht um die prädikamentale Beziehung handelt. — [2] Vgl. S. 423 ff.

Seite 115: [1] Wir wollen zum Verständnis der thomistischen Sprache den Sinn der Ausdrücke: Subsistenz, *suppositum*, Person, Hypostase, die in der Scholastik den Begriff der Substanz berühren, angeben. Die Subsistenz bezeichnet konkret die Substanz selbst als für sich bestehend, im Unterschied vom Akzidenz, das anhaftet. Das suppositum bezeichnet die Substanz als den Träger der Akzidentien, die sie bestimmen. Das den Griechen entliehene Wort Hypostase drückt dasselbe aus. Der Ausdruck Person ist für den Träger — anders gesagt: die für-sich-bestehende Natur — vorbehalten, die der menschlichen Ordnung angehört (Vgl. S. th. I, 29, 1 et 2; De Pot. IX, 1.)

Seite 116: [1] Vgl. oben S. 72. — [2] Vgl. Jourdain, La Philosophie de saint Thomas, l'individuation.

Seite 117: [1] Vgl. Piat, Aristote p. 38. — [2] Für die allgemeine Fragestellung s. De Pot. IX, 1; Met. X, 3 (am Schluß); für den Sonderfall der menschlichen Seele außer den zitierten Werken: De Pot. III, 10; C. G. II, 75; für die für-sich-bestehenden Geister: De Subst. sep. 7; S. th. I, 50, 4; C. G. II, 95. — [3] Vgl. oben S. 55 ff. Es ist zu bemerken, daß in Hinsicht auf die vorliegende Frage das Wort Sein ausschließlich von der Substanz zu verstehen ist, die wir oben als das Sein schlechthin, das Sein durch sich *(ens per se, ens simpliciter)* bezeichnet haben. Die Individuation des Akzidenz ist im voraus gewonnen: sie wird begründet durch seinen Träger, wie wir oben bei Gelegenheit der Einheit bemerkt haben. Vgl. S. 60. — [4] Vgl. oben S. 60.

Seite 118: [1] Vgl. S. 423—484. — [2] Vgl. oben S. 55.

Seite 119: [1] Vgl. oben S. 56. — [2] An den oben angegebenen und vielen anderen Stellen. — [3] De Ente et Essentia, 2; S. th. I, 75, 4 et passim.

Seite 120: [1] Vgl. unten S. 102, 103. — [2] De Principio individuationis (gegen Schluß); De Verit. II, 6, ad 1[m]; X, 5, corp.; In V Met. 15 (Mitte). Opusc. De Natura Materiae, 3. — [3] S. th. III, 77, 2.

Seite 121: [1] ebd. (am Schluß); C. G. IV, 65 (am Schluß); In V Metaph. 15 (Mitte).

Seite 122: [1] De Pot. IX, 1; S. th. I, 54, 3, ad 2[m]; — [2] S. th. I, 3, 3.

Seite 123: [1] In VII Met. 15 (gegen Schluß) — [2] Jourdain, l. c.

Seite 124: [1] Vgl. S. 606.

Seite 125: [1] Ibid., S. 614 — [2] Ibid., S. 610.

Seite 126: [1] »Cum enim anima non sit composita ex materia et forma, distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit, diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit; quae quidem animae competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed

secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas ejusdem speciei numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo« (De Pot. III, 10). »Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita *haec* anima differt ab *illa* numero ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet et sic individuantur animae humanae ... *secundum* corpora, non quasi individuatione a corporibus *causata*« (C. G., II, 75). Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Theorie ihre sehr ernsten Schwierigkeiten hat. Sie macht den ewigen Wert der Seelen von einem Zufall der Zeugung, von einem kaum bestimmbaren und jedenfalls wesensmäßig vergänglichen Moment des physischen Werdens abhängig. Doch schließlich ist das nicht absolut unzuträglich, und die Theorie des heiligen Thomas wird auf der einen Seite den Forderungen der allgemeinen Lehre von den Formen und auf der anderen Seite den besonderen Forderungen der von Gott geschaffenen subsistenten Seele gerecht (vgl. S. th. I, 85, 7). — [2] »Et licet individuatio ejus ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatem nisi in corpore cujus est actus, non tamen oportet ut destructo corpore individuatio pereat; quia, quum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum; et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem« (De Ente et Essentia 6).

Seite 127: [1] Vgl. S. 610 — [2] Vgl. unten S. 133.

Seite 129: [1] S. th. I, 44, 2. — [2] S. th. III, 77, 2.

Seite 130: [1] Opusc. 48, c. 4; op. 42, c. 16; In IV Phys., 7; In IV Sent., dist. X, q. I, a. 3, Quaest. III ad 2 m. — [2] Vgl. unter folg. Seite.

Seite 131: [1] »Materia dividi non potest, nisi ex praesupposita quantitate, quae remota, substantia indivisibilis remanet, et sic, prima ratio diversificandi ea quae sunt unius speciei est penes quantitatem, quae quidem quantitati competit in *quantum* in sua ratione situm quasi differentiam constitutivam habet, *quod nihil est aliud quam ordo partium*.« Opusc. 70, q. V, a. 3, ad 3^m. Idem Quodlib. IX, 6; S. th. I, 50, 2; C. G. IV, 65. — [2] In V Met. 1.

Seite 132: [1] Metaph. IV, 14, 1020^b, 8; apud S. Thom., V, 16.

Seite 133: [1] In III Phys., 1; In I De Caelo 2 et passim.

Seite 134: [1] In VII Phys. 5.

Seite 137: [1] In III Phys. 7; In VIII Phys. 17. Über den physikalischen Gesichtspunkt vgl. In I Phys. 9; in VI Phys. 3; II Sent., dist. 14, 1, ad 4^m; 14, 2, 2; In II De Anima 8; S. th. I, 7, 3.

Seite 139: [1] Vgl. oben S. 105—110. — [2] S. th., I, 7, 1, ad 2^m; I, 7, 3, ad 3^m et 4^m; I, 25, 2 ad 1^m; In III Phys. 10 und 12.

Seite 142: [1] Vgl. In VI Phys. 4; in VI, 11; in VIII, 17; S. th. I, 53, 2.

Seite 144: [1] Der Geist der Pythagoräer ist unter dem ontologischen Gesichtspunkt schwer zu fixieren. Je nachdem man bei dem Satz: Die Zahl ist die Substanz der Dinge, den Nachdruck auf Substanz oder Zahl legt, kommt man zu ganz verschiedenen Ergebnissen. Will man, wenn man sich so ausdrückt, aus der Substanz ein Abstractum machen? Dann ist man im vollen Idealismus. Oder will man im Gegenteil die Zahl realisieren und ihr einen Seinswert geben? Dann nähert man sich den Peripatetikern und ihrem System der Formen, mit dem einen Unterschied, daß man die Rolle der Form — indem man sie auf die quantitativen Manifestationen einschränkt — reduziert oder, besser gesagt, den Reichtum des Seins verkennt, indem man seine vielfältigen Kräfte auf die eine Gattung Quantität zurückzuführen versucht. Von diesem Gesichtspunkt geht unsere Kritik aus.

Seite 145: [1] Vgl. De Pot. IX, 5, ad 6m. — [2] »Unum secundum quod est principium numeri ponit aliquid additum ad esse, scilicet ratio mensurae, cujus ratio primum invenitur in unitate, et deinde consequenter in aliis numeris et deinceps in quantitatibus continuis, et deinde translatum est hoc nomen ad alia omnia genera«. In X. Met. 2. Vgl. S. th. I–II, 52, 1 (Anfang).

Seite 146: [1] Vgl. S. 116ff.

Seite 147: [1] Vgl. unten S. 233ff., 231ff. — [2] In I Sent., XIV, 1, corp. et ad 4m; ibid, 2, ad 1m.

Seite 148: [1] »Multa continua quorum unum non est aliud et quodlibet eorum est indivisum in se sive unum, quod idem est« *(Summa totius logicae)*. — [2] Quodl. XI. 1, ad 1m. — [3] »Id quod est in genere quantitatis non habet materiam partem sui, sed comparatur ad ipsam sicut mensura.« In Boeth. de Trinit., IV, 2.

Seite 149: [1] Wir haben oben (S. 57) gesagt. daß der Begriff des Dinges nur ein Aspekt des Seinsbegriffs ist. Wir sagen jetzt, daß die Vielheit eine besondere Form des Seins ist; daraus ergibt sich folgerichtig, daß das Ding früher ist als die Vielheit oder Einheit. — [2] Es liegt kein Widerspruch darin, daß ein Ding vielfach ist, vorausgesetzt, daß ihm nicht Einheit und Vielheit in der gleichen Hinsicht zugeschrieben werden. Die Zahl ist eine, insofern sie eine bestimmte Manifestation des Seins ist *(ens et unum convertuntur)*, sie ist vielfach auf Grund der Wesenheit dieser Manifestation selbst (numerus est multitudo ...). Wenn man also sagt: ein Ding, das mehreres ist, so setzt man einfach voraus: auf der einen Seite die Identität des Seienden und des Einen, auf der anderen Seite die Lehre von den Prädikamenten, nach der — da das Seiende vielförmig ist — eine wirkliche Vielheit in dem Sein Raum findet, und somit auch in dem Einen (vgl. S. 60 ff.). — [3] In I Sent., dist. XXIV, I, 1, ad 2m; a. 2, ad 3m. — [4] »Aggregatio, multiplicatio et hujusmodi sunt passiones numeri qui consequitur divisionem continui« (In I Sent., dist. XXIV, I, 1, ad 2m; ibid. 2, ad 3m).

Seite 150: [1] S. th. I–II, 49, 2.

Seite 151: [1] Ibid.

Seite 152: [1] In II De Anima. 16 (Anfang). — [2] Vgl. S. 579 ff.
Seite 154: [1] Qu. Disp. de Anima, a. 19.
Seite 155: [1] S. th. I, 28, 1 et loc. supr. cit.; C. G. II, 12; De Pot. VII, 8 et 9; VIII, 2. — [2] S. th. I, 13, 7.
Seite 156: [1] Vgl. unten S. 237 ff.
Seite 158: [1] In V Phys. 3; »Nihil mihi advenit de novo per hoc quod incipio fieri similis alteri«. — [2] S. th. I, q. 28, a. 2. — [3] De Pot. VII, 9.
Seite 160: [1] Vgl. S. 105 ff. — [2] Vgl. Opusc. de decem Praedicamentis, c. III.
Seite 162: [1] S. th. III, 62, 4 ad 2^{m}; De Pot. III, 3, ad 8^{m}; q. Disp. de Anima, 7, ad 3^{m}; In III Phys. 5. — [2] C. G. II, 57. — [3] In III Phys. 5 (gegen Schluß).
Seite 163: [1] Vgl. unten S. 545 ff. — [2] De Pot. III, 7. — [3] L. c. — [4] S. th. I, 105, 5; C. G. III, 69 n. 7.
Seite 164: [1] L. c.; C. G. III, 69, n. 4, 5 et 6; 70, n. 2.
Seite 165: [1] Vgl. unten S. 332 ff.
Seite 166: [1] C. G. II, 35. — [2] In VIII Phys. 7. — [3] De Pot. II, 1 (Anfang).
Seite 167: [1] De Pot. III, 7, ad 8^{m}. — [2] Vgl. In V Metaph. 9. — [3] De Pot. VII, 8.
Seite 168: [1] In III Phys. 5. — [2] In V Metaph. 9. Da Thomas das Anhaften so faßt, kann er (diese zugestandene Art des Anhaftens gestattet es dem hl. Thomas) durchgängig sagen: Die Tätigkeit ist in dem Tätigen und das Leiden in dem Empfangenden, d. h. nach seinem Prinzip im Tätigen und nach seinem Zielpunkt im Empfangenden, und zudem in beiden nach einer wechselseitigen Beziehung (vgl. C. G. II, 9; De Pot. VIII, 2). Es bleibt jedoch bestehen, daß die Tätigkeit, wenn sie so in dem Tätigen ist, nicht eigentlich als Tätigkeit dort ist, da ja weder ihr Prinzip noch die Beziehung, die sie einschließt, mit ihr selbst zusammenfällt (vgl. De Pot. VII, 9, ad 7^{m}). — [3] In III Phys. 5.
Seite 169: [1] S. th. I, 41, 1, ad 2^{m}; 45, 3; 45, 2. ad 2^{m}; In III Phys. 4 und 5. De Pot. VII, 8; III, 3; III, 6, ad 7^{m}. — [2] In IV Phys. 23; III, 5; In I Sent., dist. XIX, 2, 1.
Seite 170: [1] S. th. I, 41, 1, ad 2^{m}. Es versteht sich von selbst, daß die Prädikamente auf Gott nur in rein analoger Weise angewandt werden. Vgl. S. 239–252.

Seite 171: [1] De Pot. III, 7, ad 9[m].
Seite 172: [1] De Pot. III, 8, ad 13[m] et 14[m]. — [2] In VIII Phys., 8.
Seite 173: [1] Vgl. S. 536—543. — [2] Vgl. S. 154 ff.
Seite 177: [1] Vgl. oben S. 51 ff. — [2] Ebd.
Seite 179: [1] S. th. I, 2, 1; C. G. I. 11; De Verit. X, 12. — [2] C. G., l. c. — [3] De Verit. X, 12.
Seite 180: [1] De Verit. X, 12 (am Schluß des corpus articuli).
Seite 181: [1] C. G. I, 11.
Seite 183: [1] In I Sent., dist. III, 1, 2. — [2] »Ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse; potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest. In I Sent. I, 3, 2. — [3] Vgl. Revue Thomiste 1895, p. 352 s.
Seite 185: [1] In I Sent. l. c. ad 3[m]. Vgl. S. 559 ff. — [2] Über die Aufgabe des intellectus agens vgl. S. 627 ff.
Seite 186: [1] Vgl. De Verit. X, 12, arg. 3, 6, 7, 8 et 9; S. th. I, 2, 1, arg. 3. — [2] Über die Ewigkeit der Wahrheit siehe oben S. 83 ff.
Seite 187: [1] Vgl. Sertillanges, Les Sources de la Croyance en Dieu: L'idée de Dieu et les aspirations humaines (Paris 1906); zum folgenden vgl. De Verit., l. c. ad 5[m]; C. G. I, 11 »ad quartam ...«; In Sent. l. c., ad 2[m]; S. th., l. c., ad 1[m]. — [2] C. G. I, 12.
Seite 188: [1] Vgl. In IV Metaph. 5, C. G. I, 20 n. 5.
Seite 191: [1] S. th. I, 2, 2, ad 2[m]; C. G. I, 12.
Seite 193: [1] C. G., l. c. — [2] Vgl. S. 239 ff., 244 ff.
Seite 195: [1] S. th. I, 2, 3, arg. 2.
Seite 196: [1] Ib. ad 2[m]. — [2] Vgl. C. G. I, 13. — [3] Vgl. oben S. 105 ff.
Seite 197: [1] Vgl. oben S. 108. — [2] Vgl. Anmerkung 1 zu S. 108. — [3] Vgl. S. 523 ff.
Seite 198: [1] S. th. I, 2, 3 (Prima autem..); C. G. I, 13,

n. 16; I, 44; Compend. Theol., c. 3 et 4; In VII Phys., 2; In VIII, 9 u. ff.; In XII Metaph., 5–8.

Seite 199: [1] S. 314 und 688 f. — [2] In VIII Phys. 8. — [3] S. th., I–II, 9, 4, ad 1[m].

Seite 201: [1] S. besonders Compend. Theol., wo die Abhandlung über Gott nur diesen Weg einschlägt.

Seite 202: [1] In II Metaph. 3; S. th. et C. G., l. c.

Seite 204: [1] S. th. I, 46, 2, ad 7[m]; C. G. II, 38, arg. 5. In II Sent., I, 1, 5, ad 5[m].

Seite 205: [1] Vgl. S. 363.

Seite 206: [1] C. G. II, 30.

Seite 207: [1] Ich mache diese Einschränkung wegen des physikalischen Eindrucks, den der Beweis in der S. th., oberflächlich betrachtet, erweckt. Die S. c. G. (I, 15, n. 4) zeigt seinen metaphysischen Sinn besser. Vgl. auch noch S. th. I, 44, 1, ad 2[m]. — [2] In II Sent., I, 1, 1.

Seite 208: [1] In II Metaph. 2.

Seite 209: [1] C. G. I, 41, n. 3. — [2] C. g. I, 38, 3. n.

Seite 210: [1] S. th. I, 44, 1; vgl. C. G. I, 18; 22; 42; II, 15; De Pot. III, 5, 2[a] ratio. — [2] C. G. I, 22.

Seite 211: [1] Vgl. In II Sent., 1, 1, 1. — [2] Vgl. oben S. 116 ff.

Seite 212: [1] C. G. III, 24.

Seite 213: S. th. I, 2, 3 (Quinta via . . .). — [2] Vgl. unten S. 681 ff.

Seite 214: [1] Vgl. S. 332 ff.

Seite 215: [1] S. th. I–II, 1, 2; I, 44, 4; 103, 1, 2, 3; C. G. III, 2; In II Phys. 12–14. — [2] C. G., l. c., n. 1. — [3] Ib., n. 7. — [4] S. th., l. c.

Seite 216: [1] C. G. II. 39, n. 6; I, 41, n. 1. — [2] In II Phys., 12–15. — [3] C. G. III, 2, n. 6. — [4] S. th. I, 103, a. 1.

Seite 217: [1] In II Phys., l. c.; De Verit. V, 2, ad 5[m]. — C. G. I, 22

Seite 218: [1] S. th. I, 103, 2. — [2] Ib., 3.

Seite 219: [1] Renouvier, Dilemmes de la Metaphysique pure, p. 53.

Seite 221: [1] Vgl. unten S. 244 ff.

Seite 223: [1] C. G. I, 14, Ad procedendum igitur.

Seite 224: [1] C. G. I, 14.

Seite 225: [1] Vgl. oben S. 132 ff.

Seite 226: [1] S. th. I, 3, 1; C. G. I, 20. — [2] Vgl. oben S. 132 ff. — [3] C. G. I, 17; 26; S. th. I, 3, 2; Compend. Theol. c. 9.

Seite 227: [1] Vgl. oben S. 116 ff. — [2] De Ente et Essentia, c. VI; C. G. II, 41; 45. — [3] S. th. I, 3, 4; C. G. I, 22; De Pot. VII, 2; Comp. Theol. c. 11; 12; In I Sent. VIII, 1, 1. — Diese »hohe Wahrheit«, wie sie Thomas (C. G. I, 22) nennt, von der Seite Gottes genommen, schließt als offenbares Korrelat den gegensätzlichen Schluß in bezug auf die Geschöpfe ein. In jedem Geschöpf sind Sosein und Dasein unterschieden. Nach dem, was wir über den Gottesbeweis gesagt haben, braucht das kaum mehr betont zu werden. — Die Notwendigkeit, Gott anzunehmen, ruht in der Tat darauf, daß das den Gegenstand unserer Erfahrung bildende Sein sich selbst nicht genügt, daß es sich nicht durch sich selbst rechtfertigt, daß »das, was es ist« — d. h. seine Wesenheit, sein So-Sein — in keiner Weise erfordert, *daß* es ist, und daß also sein tatsächliches Da-Sein einer ersten Ursache bedarf, einer Mitteilung dieser Ursache, d. h. also einer Zusammensetzung aus dem, *was* so mitgeteilt ist, und aus dem, *dem* es mitgeteilt ist. — Mit anderen Worten: Das, was also nicht erste Wirklichkeit ist, ist an sich bloß möglich; wenn ihm das Dasein verliehen wird, so empfängt es dasselbe als etwas, was ihm hinzugefügt wird. Nicht als ob wir aus Sosein und Dasein zwei Positivitäten machen wollten; aber es sind doch zwei verschiedene Dinge. Sie sind *real verschieden*, d. h. auf Grund einer *wirklichen und tatsächlichen Zusammengesetztheit*, nicht einer bloß gedachten Unterscheidung. Wenn man hier von einer bloß gedachten Unterscheidung sprechen wollte, so würde man damit behaupten, in der Wirklichkeit selbst ziehe das Sosein das Dasein nach sich; das Sosein existiere also durch sich selbst; damit würde man es Gott entziehen; Gott würde überflüssig, insofern er die Ursache dafür ist, daß das, was ist, *ist*. Auf Grund dessen hat man sagen können, die reale Unterscheidung von Sosein und Dasein in den Geschöpfen und ihre Identität in Gott stelle die »Grundwahrheit der christlichen Philosophie« dar (del Prado O. P., Revue Thomiste, März-April 1910).

Seite 229: [1] S. th. I, 3, 5; In I Sent., VIII, 3, 2; C. G. I, 25; Comp. Theol., c. 12. — [2] S. th. I, 3, 6; In I Sent., VIII, 4, 3; C. G. I, 23; Comp. Theol., c. 13.

Seite 230: [1] S. th. I, 3, 7; In I Sent., VIII, 4, 1.; C. G. I, 18.

Seite 231: [1] C. G. I, 17; S. th. I, 3, 8. — [2] De Pot. VI, 6 (Alii vero ...)

Seite 233: [1] X Met. 4; S. th. I, 3, 8, corp. et ad 3 m; C. G. I, 17, 26; In I Sent., VIII, 1, 2; De Pot. VI, 6; De Verit. XXI, 4.

Seite 234: [1] S. th. I, 4, 1, ad 1 m; C. G. I, 28 (am Schluß); De Verit. II, 3, ad 13 m. — [2] Vgl. In XII Met. 8.

Seite 235: [1] S. th. I, 4, 1; C. G. I, 28; De Verit. II, 3.

Seite 237: [1] S. th. I, 4, 1; C. G. I, 28; In I Sent., II, 2, 3; De Div. Nominibus, V, 1, 2; De Verit. II, 1.

Seite 239: [1] Wir raten, hier C. G. (I, 30—36) zum Ausgangspunkt des Studiums zu nehmen, da hier die Entwicklung der Lehre am klarsten ist, und dann in zweiter Linie: In I Sent., XXII, 2.

Seite 241: [1] De Verit. II, 1 (am Anfang).

Seite 242: [1] C. G. I, 30—36; In I Sent., XXII, 2; S. th. I, 13; De Verit. II, 1; Compend. Theol. c. 24—27; De Div. Nom. c. 1; De Pot. VII, 4—7. — [2] S. th. I, 13, 11; In I Sent., VIII, 1, 1. — [3] »Cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen *Qui est* imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cujusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina. Cum enim dico Deum esse sapientem, tunc cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine *Qui est*, et superadditur alia ex propria ratione sapientiae« (In I Sent., VIII, 1, 1, ad 3 m). — »Alia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquod esse; sed hoc nomen *Qui est*, dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi indeterminatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et

secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem, etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur ut dicit Dionysius (De Div. Nom. 7) „haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur" (Ib. ad 4^{m}).

Seite 243: [1] Vgl. oben S. 53 f.

Seite 244: [1] In Boeth. De Trin., q. I, a. 2. — [2] Vgl. die zu S. 242[3] zitierten Stellen.

Seite 245: [1] De Cognitione Verae Vitae, c. III.

Seite 246: [1] S. th. I, 13, 4; C. G. I, 35; Compend. Theol., c. 25; De Pot. VII, 6; In I Sent., II, a. 3. — [2] Compend. Theol., c. 10. — [3] De Pot. VII, 7 (am Anfang).

Seite 247: [1] Compend. Theol., c. 26.

Seite 248: [1] Compend. Theol., l. c.

Seite 249: [1] De Verit. II, 11; XXIII, 7, ad 9^{m}.

Seite 250: [1] Ebd. — [2] Ebd. (am Ende).

Seite 252: [1] Vgl. oben S. 227. — [2] S. th. I, 6, 2, corp. cum arg. 1 et 3.

Seite 254: [1] S. th. I, 6, 1 et 2; C. G. I, 37; In XII Metaph., 7. — [2] C. G. I, 37, n. 2.

Seite 255: [1] Claude Bernard und die exakten Theoretiker rechnen so auch die normale Physiologie unter die Medizin, das heißt: sie identifizieren den Begriff der Gesundheit mit der Heilkunst. — [2] Metaph. XI, 1075^{b}, 8—10.

Seite 256: [1] C. G. I, 37. — [2] S. th. I, 105, 2, ad 2^{m}. — [3] De Malo I, 1, 1a ratio.

Seite 257: [1] S. th. I, 5, 2, ad 1^{m}; 13, 11, ad 2^{m}; 105, 2, ad 2^{m}. — [2] Einzig dank der Analogie gibt Thomas — um Gott zu benennen — dem Sein den Vorzug, aus dem Grunde, wie »ens praeintelligitur bono« (l. c.).

Seite 258: [1] Vgl. oben S. 139 f. — [2] Vgl. oben S. 119 f.

Seite 259: [1] Ebd. — [2] S. th. I, 4, 1, ad 3^{m}.

Seite 260: [1] S. th. I, 7, 1 et 2, cum Comment. Cajet.; In

I Sent., XLIII, I, 1; C. G. I, 43; De Verit., II, 2, ad 5m; XXIX, 3; De Pot. I, 2; Quodl. III, 3. — [2] S. th. I, 8 prooemium. — [3] Vgl. oben S. 127 ff.

Seite 261: [1] C. G. III, 68 n. 2.

Seite 262: [1] Vgl. Comment. Cajet. in S. th. I, 8, 1, Comm. n. XI. — [2] In I Sent., XXXVII, 1, 1, ad 4m.

Seite 263: [1] Vgl. S. 379 ff. — [2] Vgl. S. 433 ff.

Seite 264: [1] Vgl. S. 385 ff. — [2] Vgl. C. G. III, 66.

Seite 265: [1] Vgl. oben S. 241 ff. — [2] S. th. I, 8, 1, arg. 2 cum resp.; De Verit. II, 14 (zweite Hälfte des Artikels). — [3] Vgl. oben S. 225 ff.

Seite 266: [1] Vgl. oben S. 55 f.

Seite 267: [1] De Ente et Essentia, c. VI. — [2] C. G. I, 26; S. th. I, 3, 8; In I Sent., VIII, 1, 2. — [3] Vgl. oben S. 102 u. unten S. 466.

Seite 268: [1] S. th. I, 8, 2; C. G. III, 68; Quodl. XI, a. 1. — [2] S. th. I, 9, 1; In I Sent., VIII, 3, 1; C. G. I, 13, 14; De Pot. VIII, 1, ad 9m. — [3] S. th. I, 9, 1, ad 3m.

Seite 269: [1] S. th. I, 19, 5; 23, a. 5; C. G. III, 96 (Mitte). — [2] Vgl. S. 458 ff. — [3] Vgl. oben S. 169.

Seite 270: [1] In IV Phys. 17 (am Schluß). — [2] In I Sent., XIX, 2, 1 (am Anfang und am Schluß).

Seite 271: [1] S. th. I, 10, 1, ad 2m; In I Sent., VIII, 2, 1, ad 2m et 3m.

Seite 272: [1] S. th., l. c., ad 3m; In Sent., l. c., ad 4m. — [2] S. th., l. c., ad 6m; In Sent., l. c., ad 6m. — [3] S. th., l. c., ad 5m; In Sent., l. c., ad 5m.

Seite 273: [1] S. th., l. c., arg.; In Sent. ibid. — [2] S. th. I, 10, 2, ad 3m.

Seite 274: [1] Vgl. De Ente et Essentia, c. VI. — [2] S. th. I, 10, 4, arg. 1 cum resp. — [3] C. G. I, 66, n. 6.

Seite 275: [1] S. th. I, 10, 4 et 5; In I Sent., XIX, 2, 1 (Anfang). — [2] S. th. I, 11, 1, ad 2m; vgl. oben S. 227 f.

Seite 276: [1] S. th. I. l. c., vgl. De Div. Nom. XIII, 3 (in der Mitte). — [2] De Div. Nom., l. c.

Seite 278: [1] S. th. I, 11, 3; 103, 3; In I Sent., II, 1, 1; In II, I, 1, 1, ad 4m; De Pot. III, 6; Comp. Theol., c. 15; De Div. Nom., XIII, 2 und 3. — [2] vgl. oben S. 57. — [3] S. th. I, 11, 4; In I Sent., XXIV, 1, 1.

Seite 279: [1] Vgl. De Verit. II, 1 c. argumentis. — [2] Vgl. C. G. I, 44; I Sent., dist. 35, 1; Comp. Theol., c. 28.

Seite 280: [1] De Verit. II, 2 init.

Seite 281: [1] C. G., l. c., 3. — [2] C. G., l. c., n. 2, 6; I Sent., l. c., 2ª via.

Seite 283: [1] De Verit. II, 2; S. th. I, 14, 1; C. G. I, 44 n. 4 et 7; Comp. Theol. 28; In XII Met., 5; I Sent., l. c., 1ª via.

Seite 285: [1] S. th. I, 14, 2; C. G. I, 47; De Verit. II, 2; Comp. Theol. 30; In XII Met., 11. — [2] Vgl. C. G. I, 48; I, 63.

Seite 286: [1] Arist., Met. XI, 9, init.; In I De Anima, 12; In III Met., 11; S. th. I, 14, 11.

Seite 287: [1] Vgl. De Verit. II, 3 ad 5 m. — [2] Thomas behauptet, diesen Traktat in der griechischen Sprache gesehen zu haben; heute haben wir nur noch nach dem Arabischen gefertigte lateinische Übertragungen. — [3] S. th. I, 14, 11; In I De Anima, 12; In III Met., 11. — [4] De Subst. sep., 13, med.; In XII Met., 8.

Seite 288: [1] De Subst. sep., 13.

Seite 289: [1] S. th. I, 14. 5.

Seite 291: [1] I Phys.

Seite 292: [1] S. th. I, 14, 6; C. G. I, 50—54; I Sent, dist. 35, 3; De Pot. VI, 1; De Verit. II, 4; De Causis 10. — [2] Comm. Cajetani in art. cit., n. 11.

Seite 293: [1] S. th. I, 14, 7; C. G. I, 55—57; De Pot. IX, 2; Comp. Theol. 29. — [2] S. th. I, 14, 8; I Sent., dist. 38, 1; De Verit. II, 14.

Seite 294: [1] Vgl. unten S. 665 ff. und 681 f (Anfang). — [2] S. th., l. c., ad 1 m.

Seite 295: [1] Ib., ad 3 m. — [2] Vgl. oben S. 105 ff.

Seite 296: [1] S. th. I, 14, 10; C. G. I, 71; I Sent., dist. 36, 1, 2; De Verit II, 15.

Seite 297: [1] Thomas zitiert für diese Ansicht Avicenna (tract. VIII, Metaph., c. 7) und Algazel (Philos. lib. I, c. 3. Apud Aver., lib. Distinctionum, disp. VI). Er fügt hinzu ihre Anhänger im Mittelalter. — [2] Vgl. oben S. 116 ff.

Seite 299: [1] S. th. I, 14, 11; I Sent., dist. 36, 1, 1; II Sent., dist. 3, 2, 3; C. G. I, 50; 63; 65.

Seite 300: [1] S. th., l. c., ad 1 m.

Seite 301: [1] Vgl. oben S 163f. — [2] De Verit. II, 5: »Sed tunc restat dubium . . .«

Seite 305: [1] S. th. I, 14, 12 cum arg.; I Sent., dist. 39, 1, 3; C. G. I, 69; De Verit. II, 9; XX, 4 ad 1^{m}; Quodl. III, 2, 1; In Peri herm., 14. — [2] Vgl. S. 493 ff.

Seite 306: [1] Vgl. oben S. 84f. — [2] S. th. I, 15, 7 ad 3^{m}.

Seite 307: [1] Vgl. S. 510 ff.

Seite 308: [1] S. th. I, 14, 13; I Sent., dist. 38, 5; C. G. I, 67; De Verit. II, 12; De Malo 16, 7. — [2] Renouvier, Histoire et solution des problèmes metaphysiques, p. 171.

Seite 309: [1] Vgl. oben S. 219f.

Seite 310: [1] In I Peri herm., lect. 14, 19; De Verit. II, 12; De Malo XVI, 7.

Seite 312: [1] Vgl. außer den zit. Stellen S. th. I, 14, 13; C. G. I, 66, 67; besonders n. 6; I Sent., dist. 38, 5; Quodl. XI 3; Comp. Theol. 133.

Seite 313: [1] S. th. I, 18, 1; I, 18, 2 ad 1^{m}; III Sent., dist. 35, 1, 1; De Verit IV, 8.

Seite 316: [1] S. th. I, 97, 3; C. G. I, 97; In XII Met., 14.

Seite 317: [1] Vgl. S. 545 ff.

Seite 318: [1] Vgl. oben S. 86ff. — [2] S. th. I, 19, 1; I, 80, 1 cum comm. Cajet.; I Sent., dist. 45, 1; C. G. I, 72; 73; IV, 19; De Verit. XXIII, 1.

Seite 322: [1] I Sent., dist. 43, 2, 2; S. th. I, 25, 5.

Seite 324: [1] S. th. I, 19, 4, 1^{a} ratio; C. G. II, 23, n. 5, 6, 7, 8 und 9, De Pot. III, 15 init. — [2] S. th., l. c., 2^{a} ratio; C. G., l. c., n. 1; De Pot., l. c., 2^{a} ratio. — [3] S. th., l. c., 3^{a} ratio et ad 4^{m}; C. G., l. c., n. 3; De Pot., l. c., 3^{a} ratio.

Seite 326: [1] Vgl. oben S. 253ff.

Seite 327: [1] S. th. I, 19, 5 cum resp. ad 3^{m}; I Sent., dist. 41, 3; C. G. I, 86. 7; III, 97.

Seite 328: [1] S. th. I, 19, 6; I Sent., dist. 46, 1. — [2] Vgl. unten 9 u. S. 510 ff.

Seite 329: [1] S. th. I, 19, 7; C. G. I, 82; De Verit. XII, 11, ad 3^{m}. — [2] Vgl. unten an den weiter zitierten Stellen.

Seite 330: [1] S. th. I, 20, 1; C. G. I, 91; IV, 19; De Div. Nom. lect. IV, 9. — [2] S. th. I, 20, 2; C. G. I, 111; De Verit. XXVII, 1. — [3] S. th. I, 20, 3; C. G., l. c. — [4] S. th. I, 20, 4; III Sent., dist. 31, 2, 3.

Seite 331: [1] S. th. I, 21, 1, cum resp. ad 2[m] et 3[m]; C. G. II, 28 et 29.

Seite 332: [1] S. th. I, 21, 3; II–II, 30, 4; C. G. I, 91.

Seite 333: [1] S. th. I, 22, 1; I Sent., dist. 39, 2, 1; De Verit. V, 1 et 2.

Seite 336: [1] In I Peri herm., 14. — [2] C. G. III, 1. — [3] Ibid. — [4] C. G. III, 76, n. 2. — [5] Es ist jedoch zu bemerken, daß der hl. Thomas, der soviel dazu beigetragen hat, die allgemeine Vorsehung philosophisch zu begründen, an einigen Stellen an der sicheren Gültigkeit der von uns in dieser Frage vorgebrachten Schlußfolgerungen zu zweifeln scheint. Vgl. De Verit. XIV, 9 ad 8[m]; S. th. II–II, 1, 8 ad 1[m].

Seite 337: [1] In I Periherm, 14. — [2] In VI Met., 3 in fine. — [3] De Subst. Sep. 15. — [4] Über den Zufall in der Natur vgl. S. 493 ff.

Seite 341: [1] C. G. III, 70.

Seite 348: [1] Vgl. außer den schon angegebenen Stellen noch: S. th. I, 19, 7 et 8; 14, 13; 22, 4 cum Comm. Cajeta; De Pot. III, 7 c. resp. ad 7[m], 8[m] et 9[m]; C. G. I, 85; II, 29 et 30; III. 72 et 94; De Verit. XXIII, 5; De Malo XVI, 7 ad 15[m]; Quodl. XI, 3; Comp. Theol. 139 et 140.

Seite 349: [1] C. G. II, 7 n. 4. — [2] Vgl. S. 423 ff. — [3] S. th. I, 25, 1; I Sent., dist. 42, 1, 1.

Seite 350: [1] De Pot. I, 1, ad 10[m].

Seite 351: [1] S. th. I, 25, 1, ad 4[m]. — [2] S. th. l. c., ad 3[m].

Seite 354: [1] De Pot. I, 3 (in der Mitte).

Seite 355: [1] Das apokryphe Werkchen »De Concordantiis« zitiert für diese Ansicht Kirchenväter. Die verborgenen Quellen haben wir oben (S. 60 ff) aufgezeigt. — [2] Vgl. S. th. I, 25, 3; De Pot. I, 3 et 7; Quodl. III, 1, 1; C. G. II, 22 et 25; I Sent., dist. 42, 2, 2. — [3] S. th. I, 26, 1 et 2; II Sent., dist. 1, 2, 2, ad 4[m]; C. G. I, 100.

Seite 356: [1] C. G. I, 101. — [2] Eth. Nicom. X, 8.

Seite 360: [1] De Verit. II, 1, ad 9[m].

Seite 363: [1] S. oben S. 177. — [2] Thomas spricht von einer »emanatio« des Seins, gebraucht dieses Wort aber — wie wir gesehn haben und noch weiter sehn werden — in einem allgemeinen, nicht in dem besonderen und irrigen

Sinne, in dem es die verschiedenen »emanatistischen« Systeme gebrauchen.

Seite 365: [1] Bei Thomas l. IV. — [2] Διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας. Οὐ γάρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἴτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις, ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας (Met. A. 10,28; apud D. Thom., lect II; vgl. In VIII Phys., 3, n. 5 et 6.

Seite 366: [1] Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 593.

Seite 367: [1] Cf. Comm. Cajet., in S. th. I, 46, 2.

Seite 368: [1] S. th. I, 46, 2. Vgl. Sertillanges, La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde. Paris 1897. — [2] II Sent., dist. 1, 1, 5.

Seite 369: [1] Vgl. oben S. 275 ff.

Seite 370: [1] Vgl. oben S. 201 ff.

Seite 371: [1] S. th. I, 45, 1 corp.; I, 45, 2, ad 2^{m} et 3^{m}. — [2] Ibid. ad 2^{m}; vgl. oben S. 161 ff. und unten S. 379 ff. — [3] Ibid. ad 1^{m}.

Seite 372: [1] S. th. I, 46, 2, ad 6^{m}; C. G. I, 38; II Sent., dist. I, 1, 5 ad 5^{m}.

Seite 373: [1] In VIII Phys., 21.

Seite 374: [1] In IV Phys., 23; vgl. S. 473.

Seite 377: [1] Vgl. oben S. 201 ff.

Seite 378: [1] Vgl. oben S. 161 ff. — [2] S. th. I, 46, 2, ad 5^{m}; II Sent., dist., 1, 1, 5, ad 7^{m}. — [3] II Sent, l. c., ad 2^{m}, in fine; S. th., l. c., ad 2^{m}.

Seite 379: [1] De Subst. Sep., 11.

Seite 380: [1] S. th. I, 45, 1, cum resp. ad 3^{m}; C. G. II, 16. [2] Vgl. oben S. 161 ff.

Seite 381: [1] S. th. I, 45, 2, ad 2^{m}; I, 45, 3. — [2] C. G. II, 18.

Seite 382: [1] S. th. I, 45, 3, ad 3^{m}; C. G. l. c. — [2] Vgl. oben S. 332 ff.

Seite 384: [1] S. th. I, 45, 3, ad 3^{m}.

Seite 386: [1] S. th. I, 104, 1; C. G. III, 65; De Pot. V, 1.

Seite 389: [1] Vgl. S. th., l. c., ad 4^{m}.

Seite 390: [1] De Pot. V, 2. — [2] C. G., l. c., n. 5.

Seite 392: [1] Met. IX, 4.

Seite 393: [1] Über die Lehre vom Zufall bei Thomas vgl. S. 493–510.

Seite 394: [1] S. th. I, 47, 1; C. G. II, 39—45; III, 97 irit.; De Pot. III, 16; Comp. Theol. 71, 2.
Seite 395: [1] Met. VIII, 3.
Seite 397: [1] Vgl. S. 772 ff.
Seite 399: [1] S. th. I, 47, 2; C. G. II, 44—45; III, 97; De Pot. III, 16; Qu. una de Anima, 7; Comp. Theol. 73; 102.
Seite 400: [1] Timäus. — [2] Met. XI fin; apud S. Thom. XII, 12.
Seite 402: [1] Vgl. oben S. 275 f. — [2] S. th. I, 49, 3. — [3] C. G. II, 41 (am Schluß).
Seite 403: [1] S. th. l. c.; De Pot. III, 6. — [2] Sent. II, dist. 1, 1, 1 (gegen Schluß).
Seite 404: [1] Vgl. oben S. 14 ff. — [2] In V Met., 9 (gegen Schluß); De Malo I, 1, ad 19[m].
Seite 405: [1] Vgl. oben S. 88.
Seite 406: [1] Die weitere Entwicklung dieser Lehre wird man weiter unten sehen bei der Frage nach dem Ziel des Menschen. Vgl. S. 784 ff. und 817 ff. — [2] Renouvier, Histoire et solution des problèmes métaphysiques, p. 164.
Seite 407: [1] S. th. I—II, 35, 1 et 2; De Verit. XXVI, 4, ad 4[m] et 5[m]. — [2] S. th. I—II, 31, 1; 33, 4. — [3] Vgl. oben S. 92 f. — [4] »Est enim dolor sensus laesionis, quae quidem laesio est ex parte corporis« (De Verit. XXVI, 4, ad 4[m]). — [5] C. G. III, 144.
Seite 408: [1] S. th. I, 48, 5; II. Sent., dist. 35, 1 et 3; De Malo I, 4.
Seite 411: [1] II Sent., dist. 34, 3; C. G. III, 10; 13.
Seite 414: [1] S. th. I, 48, 2, ad 3[m]; 22, 2, ad 2[m]; C. G. III, 71. — [2] C. G. III, 71; S. th. I, 48, 2, ad 3[m]; 22, 2, ad 2[m]; 49, 3.
Seite 415: [1] Vgl. oben S. 332 ff. — [2] S. th. I, 49, 2; II. Sent., dist. 32, 2, 1; dist. 37, 3, 1; C. G. II, 12; III, 71; Q. I De Malo 5. — [3] Vgl. oben S. 212 ff.
Seite 417: [1] I Sent., dist. 44, 1, 2; S. th. I, 25, 6 corp. et ad 3[m].
Seite 419: [1] De Pot. I, 5, corp. et ad 15[m]. — [2] Vgl. S. 325 ff. De Pot., l. c., ad 14[m].
Seite 420: [1] S. th. I, 25, 6, ad 1[m].
Seite 423: [1] S. th. I, 24, 1, ad 4. — [2] In I Phys. 1, 6. — [3] In IV Meteor 1. — [4] De Subst. Spir. 9; S. th. I, 44, 2.

Seite 424: [1] De Subst. Spir., l. c.; In I De Gener. et Corrupt. 1, 3; 2, 2. — [2] Fünftes Schreiben an Clarke (Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. Berlin 1890. VII, 394). — [3] Viertes Schreiben an Clarke (a. a. O. VII, 377).

Seite 426: [1] Vgl. oben S. 105 ff.

Seite 428: [1] Vgl. oben S. 116 ff. — [2] In IV Phys. 3, 4. 5. 6. — [3] Vgl. unten S. 466 f. — [4] In IV Phys. 6, 10.

Seite 429: [1] In IV Phys. 3, 5. — [2] In I Phys. 13, 9; opusc. »De Principiis Naturae«. — [3] De Princ. Nat. — [4] In VIII Phys, 21, 13.

Seite 432: [1] Vgl. VII. Met. 1, wo Aristoteles — unter Zustimmung seines Kommentators — ausführlich beweist, daß die Erforschung der materiellen Substanz die Erforschung des Seins bedeutet.

Seite 433: [1] Vgl. S. th. I 13, 6.

Seite 434: [1] In I Phys. 13, 9; In VII Met. 2 (Mitte).

Seite 435: [1] Vgl. oben S. 110. — [2] Ebd.; vgl. S. th. I, 105, 1, ad 2. — [3] De Subst. Sep. 7; De Natura Materiae 6.

Seite 436: [1] Vgl. oben S. 105 ff.

Seite 437: [1] In I Phys. 9, 3, 4. — [2] Vgl. oben S. 116 ff. — [3] Vgl. das apokryphe Werkchen »De Natura Materiae« 4. — [4] Ebd. 6 (Mitte).

Seite 438: [1] De Principiis Naturae (in der Mitte). — [2] S. th. I, 7, 2, ad 3; 66, 2, ad 4; C. G. II, 16, 8.

Seite 439: [1] In III Phys. 12, 7. — [2] De Natura Materiae 5; C. G. II, 16, 7. — [3] De Nat. Mat. 1. — [4] S. th. I, 66, 1; De Pot. IV, 1; Quodl. III, 1.

Seite 440: [1] Vgl. oben S. 117 ff. — [2] Vgl. S. 116 ff. — [3] C. G. II, 96; De Pot. IV, 1. — [4] Q. un. De Spir. Creat. 1. — [5] S. th. I, 45, 4, arg. 3, cum resp.

Seite 441: [1] S. th. I, 72, 6. — [2] In Boeth. de Trinit. 4, 2. — [3] I Phys. I, 192[a], 17; bei Thomas 15, 7. — [4] XI Met. 1072[a], 14, bei Thomas XII, 7.

Seite 442: [1] In Phys., l. c., n. 7. — [2] Vgl. S. 161 ff.

Seite 443: [1] De Ver. XXII, 3, ad 9; S. th. I, 90, 2, ad 2; 95, 8; 65, 4; De Spir. Creat. 2, ad 8; C. G. I, 86.

Seite 444: [1] Loc. cit.

Seite 445: [1] De Nat. Mat. 8 (extra in der Mitte). — [2] De Princ. Nat.

Seite 447: [1] Op. de Mixtione Elementorum; De Nat. Mat.; De Generat. et Corrupt. 24, 7; S. th. I, 76, 4, ad 4. — [2] Vgl. S. 161 ff., 196 ff., 201 ff. — [3] S. th. I, 13, 5.

Seite 448: [1] S. th. I, 104, 1; 13, 5, ad 1; De Ver. X, 13, ad 3; De Pot. VII, 7, ad 7.

Seite 449: [1] S. th. I–II, 60, 1; I, 55, 1, ad 1; 41, 2, ad 2. — [2] In IV De Anima 5; V, 7; De Animalibus XV, 1. — [3] S. th. I, 71, 1, ad 1; In VII Met. 6; De Malo XVI, 9. — [4] In VII Met. 6; In II Sent., dist. 15, 1, 1, ad 2.

Seite 450: [1] De Malo XVI, 9. In Met., l. c. — [2] S. th. I, 73, 1, arg. 3, cum resp. — [3] In VII Met. 7 (am Schluß); De Pot. III, 8, ad 16. — [4] In Ps. 31 (am Ende). — [5] De Ver. III, 8, ad 4.

Seite 451: [1] Vgl. S. 523 ff.

Seite 452: [1] Man kann in der Tat sagen, daß sich die Lehre von den plötzlichen Veränderungen mit der Philosophie der Formen insofern in einer direkteren Weise vereinigen ließe, als eine plötzliche Veränderung als eine substantielle Zeugung angesehen werden kann, deren Deutung leichter in die Erklärung einginge, die hier gegeben worden ist. — [2] Vgl. S. 473.

Seite 454: [1] Wenn man darüber klar werden will, braucht man bloß die Zahl konkret zu machen und z. B. zu sehen, daß ein Viertel von einer Raute ein Dreieck und ein Viertel von einem Kreis ein Quadrant ist.

Seite 456: [1] Es scheint verwirrend, wenn wir die Substanz, von der wir gesagt haben, daß sie im eigentlichen Sinne das Sein selbst ist, derart der Unbestimmtheit ausliefern. Aber schließlich ist es ja nicht so, daß die gesamte Wirklichkeit für uns nichts Verwirrendes haben dürfte. Im Gegenteil: die Verwirrung des Geistes gegenüber dem Mysterium der Dinge läßt für uns gerade die Dinge und ihren Urheber um so größer erscheinen. Dazu kommt, daß die hier vorliegende Verwirrung nur vorläufig ist; denn sie beruht ja auf der gegenwärtigen Versunkenheit des Geistes in der mit ihm verbundenen Materie, die — wie sie ein Hindernis

für den Geist ist – so auch ein Hilfsmittel für ihn darstellt, die materielle Umformung und Entwicklung begreifen. – Warum sollte das materielle Sein – es handelt sich hier nur um dieses – nicht fließend sein, da es als »bewegtes Sein« bestimmt wird, und da diese Bewegtheit, die ihren Grund in der Teilbarkeit der Materie hat, ganz natürlich in ihrem Maß auch das Maß der Teilbarkeit der Materie hat, das wir als unendlich erklärt haben.

Seite 458: [1] Vgl. S. 212 ff. – [2] Vgl. De Princ. Nat.

Seite 459: [1] In V Phys. 2. – [2] In III Phys. 2 (Anfang).

Seite 460: [1] In III Phys., l. c.

Seite 462: [1] In VI Phys. 8. – [2] Vgl. S. 363.

Seite 464: [1] In VI Phys. 9. Vgl. S. 132 ff. – [2] In III Phys. 3.

Seite 465: [1] In III Phys. 5.

Seite 466: [1] De Natura Loci (Anfang).

Seite 467: [1] L. c. Vgl. In IV Phys. 6.

Seite 468: [1] Ebd. (etwa in der Mitte); Quodl. VI, 3.

Seite 472: [1] Quodl., l. c. – [2] In IV Phys. 1 (Anfang).

Seite 475: [1] In IV Phys. 7, 17.

Seite 476: [1] In IV Phys. 17, 10.

Seite 477: [1] In IV Phys. 17, 11; S. th. 1, 10, 6; In I Sent. dist. 37, 4, 3. – [2] Phys. IV, 14. 223[a], 15–30.

Seite 478: [1] In IV Phys. 23, 5; In I Sent., dist. 19, 2, 1; 5, 1 (Anfang).

Seite 479: [1] In IV Phys. 23, 5. In demselben Sinn hat Augustinus gesagt: »Nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cujus rei, nescio; et mirum, si non ipsius animae« (Conf. XI, 26).

Seite 480: [1] In IV Phys. 18, 6.

Seite 481: [1] In IV Phys. 23; In II Sent., dist. 2, 1, 1; S. th. I, 10, 6; 66, 4, ad 3. – [2] Vgl. S. 466 ff. – [3] In IV Phys. 17, 4.

Seite 482: [1] Ibid. 23, 11.

Seite 485: [1] In III Phys. 7.

Seite 486: [1] In III Phys. 8, 4.

Seite 487: [1] S. th. I, 7, 3, 4; vgl. dazu De Ver. II, 2, ad 5; II, 10; Quodl. IX, 1; XII, 2, ad 3. – [2] Vgl. S. 132 f. – [3] Vgl. In II De Anima 8 (am Ende).

Seite 488: [1] S. th. I, 7, 3, ad 2. – [2] Vgl. S. 60 ff. – [3] Vgl. S. 143 ff.

Seite 489: [1] Quodl. I, 1, 1. — [2] De Ver. II, 10 (utrum autem esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, vel non, quia incidenter hic motum est, discutiendum alias relinquatur ad praesens). — [3] Quodl. XII, 2.

Seite 490: [1] De Ver. II, 10, ad 2 (in contrarium). — [2] Vgl. S. 466 ff. — [3] Vgl. S. 363 ff.; S. th. I, 7, 3, ad 4.

Seite 494: [1] Vgl. S. 332 ff.

Seite 496: [1] Vgl. S. 687 ff.

Seite 497: [1] In VI Met., 3 (etwa in der Mitte); C. G. III, 94.

Seite 498: [1] De Fato, 1 und 2. — [2] Vgl. S. 391 ff.; S. th. I, 47, 1.

Seite 500: [1] S. th. I, 115, 6, cum comment. Cajet.; 116, 1, cum comment. — [2] In I Peri Hermenias 14.

Seite 502: [1] In XII Met. 12.

Seite 507: [1] Q un. De Anima 20. — [2] C. G. I, 67, n. 3. — [3] Q. un. De Anima, l. c. — [4] Q. un. De Anima, l. c.

Seite 508: [1] Vgl. S. 687 ff.

Seite 510: [1] In VI Met. 3.

Seite 511: [1] In I Peri Hermenias 14.

Seite 513: [1] In I Peri Hermenias 14; De Malo VI, 1 ad 21^{m}; XVI, 7 ad 24, ad 25. — [2] S. th. I, 116.

Seite 514: [1] De Fato 2, 3 et 4; C. G. III, 84 (am Schluß); 85 (am Schluß); 154 (in der Mitte); De Ver. V, 10 corp. et arg. 7. cum resp.; S. th. I. 115, 4, ad 3. — [2] De Fato 3. — [3] Vgl. noch S. th. I, 86, 3.

Seite 515: [1] S. th. I, 116, 1; Quodl. XII, 4, 4. — [2] Vgl. S. 322.

Seite 517: [1] Vgl. S. 244 ff. — [2] S. th. I, 14, 13, ad 3^{m}; De Malo XVI, 7, 15. — [3] S. th. I, 116, 1; 22, 2, ad 1. — [4] Ibid.

Seite 525: [1] De Verit. XXVI, 1.

Seite 526: [1] S. th. 1, 18, 1, ad 2; vgl. S. 466.

Seite 529: [1] Vgl. S. 445 ff.

Seite 531: [1] Vgl. Opusc. De Pluralitate formarum; in II De Anima 1 (Mitte).

Seite 532: [1] In II De Anima, 8 (am Schluß); De Ver. XIV, 5.

Seite 534: [1] De Pot., III, 12. — [2] De Pot. III, 12, ad 5^{m}.

Seite 535: [1] In I De Gener. et Corrupt., lect. 17. n. 6.

Seite 536: [1] Vgl. De Gener. et Corrupt. l. c.; De Ver.

XIV, 5. — [2] De Pot. III, 11 (zweite Hälfte). — [3] De Ver. II, 14 (nach der Mitte). — [4] S. th. I, 3, 8.

Seite 537: [1] C. G. II, 57, n. 1 und 2; de Pot. III, 11, arg. 18, 19, 20 cum resp. — [2] De Pot. l. c. ad 20m. — [3] De Ver. XXII, 3.

Seite 539: [1] In II De Anima, lect. 1 (am Schluß). — [2] Ebd. Es versteht sich von selbst, daß wir hier nur von der Seele sprechen, insofern sie Form des Körpers ist und davon absehen, daß sie als geistige Seele über den Körper hinausragt.

Seite 540: [1] De Ver. XXVI, 3, corp. et ad 11m.

Seite 541: [1] Vgl. In II De Anima 7 (am Schluß). — [2] C. G. II, 57 n. 1.

Seite 542: [1] Vgl. unten S. 665 f. und 688 ff. — [2] De Pot. III, 11, arg. 19 cum resp.

Seite 543: [1] In II Phys., lect. 7 (am Schluß).

Seite 545: [1] S. th. I, 14, 1.

Seite 546: [1] De Ver. VIII, 6. — [2] In I De Anima, lect. 4; lect. 12. — [3] De Natura Verbi intellectus; S. th. 1, 85, 2 Et ideo dicendum.

Seite 547: [1] Vgl. S. 447 ff. — [2] Vgl. S. 116 ff.

Seite 548: [1] Vgl. II De Anima 24; vgl. S. 282 f.

Seite 550: [1] Über die Bestimmung des Menschen.

Seite 551: [1] S. th. I, 14, 1.

Seite 552: [1] S. th. I, 84, 1. — [2] In IV Phys., lect. 23. — [3] Vgl. S. 289 ff.

Seite 553: [1] S. th. I, 56, 1. — [2] Vgl. S. 278 ff. — [3] In III De Anima 5. — [4] S. th. I, 14, 5.

Seite 554: [1] Vgl. S. 285 ff. — [2] Vgl. S. 278 ff.

Seite 556: [1] S. th. I, 14, 2.

Seite 557: [1] Vgl. S. th. I, 84, 1.

Seite 558: [1] In Lib. De Causis I, 6.

Seite 559: [1] In I De Anima 4 (Anfang).

Seite 560: [1] Ebd. (in der Mitte) S. th. I, 84, 1 et 2. — [2] Vgl. C. G. II, 64; I De Anima, lect. 9. — [3] C. G. II, 63. — [4] Qu. un. De Anima I.

Seite 561: [1] C. G., 1. c. et 61; in I De Anima 9. — [2] An der zuletzt zitierten Stelle in der Mitte. — [3] In I De Anima, lect. 12. Octavam rationem ... — [4] C. G. II, 64.

Seite 562: [1] De Ver. X, 8 et 9; S. th. I, 87, 3; I, ad 3^{m}; in II De Anima 2 (Anfang); III, 9 (in der Mitte). In Boet. De trinit., 3; De Principio individuationis (im Anfang). — [2] In IV, Met. 14 (am Schluß).
Seite 563: [1] De Finibus IV, 24. — [2] S. th. I, 85, 2.
Seite 564: [1] An der zuletzt zitierten Stelle.
Seite 565: [1] Vgl. II De Anima 10 (am Schluß).
Seite 566: [1] De Divinatione per somnum II, 464 a, 5–6; beim hl. Thomas lect. 2. — [2] Vgl. Quodl. VIII, 2, De Ver. VIII, 6.
Seite 569: [1] Vgl. S. th. I, 54, 3; 77, 1; 79, 1; De Ver. X, 9, 8, 3^{m}. — [2] De Spirit. Creat. I, 4; S. th. I, 76, 8; corp. et ad 4^{m}.
Seite 571: [1] In II De Anima 2.
Seite 572: [1] S. th. I, 78, 3 ad 1; in 7 Phys., 4. — [2] In II Sent., dist. 2, 2, 2, ad 5.
Seite 573: [1] Vgl. S. 150 ff. — [2] In IV Sent., dist. 44, 3, 1, sol. 3, ad 2^{m} et 3^{m}. — [3] In II Sent., dist. 13, 1, 3. — [4] An der eben zitierten Stelle sowie S. th. I, 78, 3; in II De Anima, 14; III, lect. 1; Qu. una de Anima 13; De Sensu et Sensato, 5 (in der Mitte).
Seite 574: [1] De Sensu..., l. c. — [2] Vgl. S. 110 ff; 127 ff.
Seite 575: [1] In II de Anima 20; De Sensu et Sensato, l. c. — [2] In II De Anima 20. — [3] S. th. I, 88, 3.
Seite 576: [1] In I Met. 1. — [2] Qu. una De Anima 8; in I De Anima 14 (am Schluß). — [3] In II De Anima 24 (in der Mitte).
Seite 577: [1] Vgl. in II De Anima 1 (am Schluß); S. th. I, 78, 3. — [2] In III De Anima 1. — [3] S. th. I, 78, 3, ad 3^{m}; in II De Anima 22.
Seite 578: [1] S. th. I, 78, 3, ad 2^{m}; in III De Anima 1 (Mitte).
Seite 579: [1] De Sensu et Sensato 2. — [2] In III De Anima 1 (Mitte).
Seite 580: [1] De Ente et Essentia VII. — [2] Vgl. S. 110 ff. — [3] De Ente et Essentia VII. — [4] Vgl. S. 69 ff., 639 ff. und 644 ff.
Seite 581: [1] Vgl. S. 606 ff.
Seite 582: [1] In III De Anima 7 (Mitte). — [2] S. th. I, 111, 1 ad 3^{m}; De Ver. XXII, 1 ad 8^{m}.
Seite 583: [1] De Ver. I, 11.

Seite 584: [1] De Vera. Religione 36 (gegen Schluß). — [2] De Malo III, 3 et 9. — [3] De Ver. I, 11. — [4] Diese Vermögen waren in folgender Weise lokalisiert gedacht: Der Gemeinsinn in den Stirnlappen; hinter ihm die Einbildungskraft; die Urteilskraft in dem mittleren Teil; das Gedächtnis im Hinterkopf.

Seite 585: [1] S. th. I, 78, 4 ad 2. — [2] S. th. I, 87, 3 ad 3[m] in III De Anima, lect. 3. — [3] S. th. I, 1, 3 ad 2[m]. — [4] In III De Anima 3 (am Anfang und am Schluß).

Seite 586: [1] De Potentiis animae 4. — [2] Ebd. — [3] Ebd. — [4] S. th. I, 78, 4.

Seite 587: [1] Der hl. Thomas glaubt nicht, daß die Tiere an diesem Vermögen teilhaben. Vgl. S. th. I, 78, 4 und 84, 6 ad 2[m] (am Schluß). — [2] Ebd.

Seite 588: [1] S. th. I, 78, 4; vgl. De Potentiis animae 4. — [2] In II De Anima, lect. 13. — [3] Ebd.

Seite 589: [1] In III Sent., dist, 26, 1, 2; De Ver. XXV, 2 (am Schluß). — [2] De Potentiis animae IV. — [3] De Principio individuationis (am Anfang und Schluß). — [4] In III Sent., l. c.

Seite 591: [1] S. th. I, 78, 4; in I Met. 1; in II Post. analyt. 20.

Seite 592: [1] Vgl. De Ver. XI passim. — [2] S. th. I, 78, 4; De Pot. animae 4. — [3] De Memoria et reminiscentia, lect. 1. — [4] Vgl. S. 636.

Seite 593: [1] De Memoria..., lect. 2 et 3. — [2] Ibid., lect. 7.

Seite 594: [1] Q. un. De Anima 13 (Mitte).

Seite 595: [1] De Memoria..., lect. 5.

Seite 596: [1] Vgl. S. 473 ff.

Seite 597: [1] De Memoria, lect. 2. — [2] In II Post. analyt. 20 (Mitte); In I Met. 1.

Seite 599: [1] Vgl. S. 116 ff.

Seite 601: [1] S. th. II–II, 8, 1. — [2] De Ver. I, 10, 8 (Mitte).

Seite 604: [1] Vgl. S. 579 ff. — [2] In III De Anima 7; S. th. I, 74, 2. — [3] Vgl. S. 559 ff.

Seite 605: [1] Vgl. S. 545 f. — [2] Vgl. S. 244 ff.

Seite 606: [1] S. th. I, 75, 2. — [2] S. th. I, 75, 3; vgl. Theaitetos 29 und 30.

Seite 607: [1] S. th. I, 75, 3; C. G. II, 82.

Seite 608: [1] Vgl. S. 116 ff. — [2] Vgl. S. 371 ff. — [3] Vgl. S.

325ff. — [4] C. G. II, 55 et 79; S. th. I, 75, 6; Quodl. X, 3, 6; Q. un. De Anima 14; Comp. Theol. 84.

Seite 609: [1] Vgl S. 433ff.

Seite 610: [1] An den zuletzt zitierten Stellen. — [2] S. th. I, 75, 4, ad 1[m].

Seite 612: [1] Hier ist im Besonderen auf jene »nicht zu verderbende« Stelle zu verweisen, an der Aristoteles — von der Seele in bezug auf ihre rein geistige Seite handelnd — ganz deutlich erklärt, daß sie nicht vor dem Körper existiert (er betont das gegenüber dem Averroismus), daß aber nichts im Wege steht, daß sie nach seiner Zerstörung fortbesteht (XI Met. 1070[a], 20; bei Thomas XII, 3). Er sagt bloß: es steht nichts im Wege, weil er an dieser Stelle nichts weiter bestimmen will. Man muß sich aber erinnern, daß Aristoteles auf Grund seines eigenen Versprechens (II Phys. 194, 10 und XI Met. 1, 1090[a], 30) in seiner Metaphysik hätte handeln müssen: 1. von den selbständigen Formen, 2. von den mit der Materie verbundenen Formen, die von ihr trennbar sind und insofern sie von ihr trennbar sind. Was er von diesen letzteren gesagt hätte, weiß niemand. Die Metaphysik ist nur verstümmelt auf uns gekommen, und es ist gut möglich, daß gerade das fehlt, was uns so sehr interessiert.

Seite 613: [1] Zu den höheren Wirklichkeiten, auf die sich die Seele nach ihrer Trennung vom Körper hinrichtet, muß man auch die Seele selbst rechnen, die als unstoffliche Form in sich erkennbar ist und darum einen möglichen Gegenstand einer unmittelbaren Anschauung darstellt. Man muß ferner dahin rechnen die selbständigen Geister, die wir Engel nennen, und endlich Gott, der die Quelle aller Erkennbarkeit, wie allen Seins ist. — [2] Vgl. S. 441ff.

Seite 614: [1] C. G. II, 81; S. th. I, 89, 1 c. arg.; Q. un. De Anima 15 et 17. — [2] C. G. II, 83; De Pot. III, 9; S. th. I, 90, 2; Quodl. IX, 5, 1; De Fato 5.

Seite 616: [1] Vgl. S. 534.

Seite 618: [1] Thomas bestätigt hier eine Einsicht des Aristoteles (De Animarum Generatione II, III).

Seite 619: [1] C. G. II, 89; S. th. I, 118, 2 cum comment. Cajet.

Seite 620: [1] De Ver. XXVI, 3, ad 12[m].

Seite 621: [1] S. th. I, 84, 7 et 8; C. G. II, 73; 81; De Ver. XIX, 1; De Memoria 3; In III Sent., dist. 31, 2, 4.

Seite 622: [1] De Ver. XIX, arg. 1. — [2] De Memoria 1. — [3] In II De Anima 19. — [4] De Ver. XXVI, 3, ad 12[m].

Seite 623: [1] In III De Anima 12.

Seite 624: [1] Q. un. De Anima 20.

Seite 625: [1] In II Poster. analyt. 20.

Seite 626: [1] Ebd. — Es ist zu beachten, daß das Wort »Induktion« hier nicht den gewöhnlichen Sinn hat. Thomas spricht bisweilen von »manuductio«, dadurch wird die Zweideutigkeit vermieden.

Seite 627: [1] De Ver. XI, 1, ad 11[m].

Seite 628: [1] In II Sent., dist. 17, 2, 1; C. G. II, 76. — [2] Vgl. S. 545ff. — [3] Vgl. S. 116ff.

Seite 629: [1] S. th. I, 85, 1; C. G. II, 77; In II Met. 50. — [2] De Ver. XI, 3; Comp. Theol. 87.

Seite 630: [1] Vgl. C. G. III, 84, wo Thomas mit einer Menge von Gründen beweist, daß die körperlichen Tätigkeiten nichts direkt in den Verstand »eindrücken« können.

Seite 631: [1] De Pot. animae 6. — [2] In II Sent., dist. 17, 2, 1 (gegen Ende).

Seite 632: [1] C. G. II, 76. — [2] Cajet. in S. th. I, 85, 2 n. 10.

Seite 634: [1] S. th. I, 79, 2; De Verit. XVI, 1, ad 13[m].

Seite 635: [1] Q. un. De Anima 20, ad 1[m] in contrarium.

Seite 636: [1] De Ver. II, 6 corp. et ad 2[m] et 3[m]. — [2] De Ver. X, 2. — [3] In IV Sent., dist. 50, 1, 2.

Seite 637: [1] All diese unentschiedenen Ausdrücke gehören dem Sentenzenkommentar an. Später hat sich die Ansicht des heiligen Thomas in dieser Frage gefestigt, allein eine gewisse Zweideutigkeit und gewisse Zwischenfälle seines Lebens beweisen, daß ein Zweifel auch dann noch vorhanden ist. Vgl. De Verit. X, 2; XIX, 1; De Memoria 2. — [2] Vgl. S. 610ff. — [3] Vgl. S. 594ff.

Seite 638: [1] De Memoria 5. — [2] S. th. I, 79, 6, ad 2[m]. — [3] Vgl. S. 610ff.

Seite 639: [1] S. th. I, 89, 4 cum comment. Cajet. — [2] S. th. I, 89, 6, arg. 1; Vgl. De Anima, A. 408[a], 27.

Seite 640: [1] De Intellectu et Intelligibili (init.); C. G. IV, 11.

Seite 641: [1] In I Sent., dist. 27, 2, 1; C. G. I, 53; IV, 11; De Pot. VIII, 1. Die gesamte Erkenntnis wird so als eine Art von Sprache gefaßt, die die innere Welt spricht und dann nach außen in Zeichen ausdrückt. — [2] De Ver. IV, 2 (Anfang). — [3] S. th. I, 75, 5; 58, 4. — [4] C. G. I, 79. Man könnte zu diesem die Sache so aufhellenden Vergleich noch hinzufügen: Wie in der Natur unter den »Mischwesen« und unter dem Element die reine Materie liegt, deren sukzessive Verwirklichungen Element und Mixtum darstellen, so liegt in uns unter den Wesenheiten und den Urteilen der Begriff des Seins, den die Wesenheiten und Urteile bestimmen. Darauf beruht die thomistische Theorie von dem *prinum cognitum*.

Seite 642: [1] Vgl. S. 549f.

Seite 643: [1] S. th. I, 58, 1 et 2. — [2] S. th., l. c.; In I Peri Herm. 1 (Anfang). — [3] Vgl. S. 110f.

Seite 644: [1] Vgl. S. 69ff. — [2] Die Form des Beweisgangs ist entnommen aus S. th. I, 16, 2, cum comment. Cajet., in Verbindung mit: In I Sent., dist. 19, 5, 1 corp. et resp. ad 6[m] et 7[m]; C. G. I, 59; In I Peri Herm. 3; In VI Met. 4; In III De Anima 11 und besonders: De Ver. I, 3 et 9.

Seite 646: [1] In I Sent., dist. 19, 5, 1 ad 7[m]. — [2] Es ist gut zu bemerken, daß der Begriff der Wesenheit *(quod quid est)* hier in einem völlig generischen Sinn als ein allen Bestimmtheiten des Wesens gemeinsamer genommen ist. »Ein intelligenter Pariser aus dem dreizehnten Jahrhundert« ist — in diesem Sinn — eine Wesenheit.

Seite 647: [1] C. G. I, 59. — [2] C. G., l. c.

Seite 648: [1] In Sent., l. c., ad 5[m].

Seite 649: [1] Vgl. In I Sent., dist. 19, 5, 1 corp. et ad 1[m] et 7[m]. — [2] De Ver. I, 10.

Seite 650: [1] Vgl. unten. — [2] Mercier hat diesen Satz in seiner »Criteriologie générale« (2. Kapitel) einleuchtend dargestellt. Unseres Erachtens hat man dieser An-

sicht zu Unrecht widersprochen. — [3] In VI Met. (gegen Schluß). — [4] Ebd.; In I Sent., dist. 19, 5, 1, ad 1[m].

Seite 652: [1] Wäre es nicht unrecht und unzutreffend, wenn man den Subjektivisten vorwerfen wollte, sie zerstörten den Begriff der Wahrheit? Sie zerstören ihn nicht; aber sie verletzen ihn. Sie sagen: »Es ist wahr, daß es keine Gegenstände gibt, in dem Sinn, als ob der Gegenstand dem Subjekt als real gegenüberstände.« Wir sagen: »Das ist falsch.« Allein darin liegt nun für uns noch kein Grund, zu sagen, der Begriff der Wahrheit — an sich genommen — sei darum bei den Subjektivisten und uns ein anderer. Die Wahrheit besteht für jedermann in der Übereinstimmung unseres Urteils mit dem, was ist; für den Subjektivisten ist nun »das, was ist«, immer eine Veränderung des Subjekts. Für uns ist es das bisweilen auch — und zwar das allein —, so wenn ich sage: mein Denken ist tätig; meistens aber ist es *der Grundlage nach* eine objektive Wirklichkeit an sich und *der Form nach* die objektive Wirklichkeit, insofern sie in uns als »Gegenstand« da ist (secundum quod objicitur). Wenn ich sage: *das ist; das ist so*, dann ist mein Urteil wahr, wenn das Sein, das ich so als Urteilender in mir setze, mit dem Sein übereinstimmt, dem Sein gleich ist, das ich in mir als Begreifender gesetzt habe, ganz gleich, ob mein Begriff einer äußeren Wirklichkeit entspricht oder nicht, ob er sich auf ein Sein oder das Nichts, auf das Identische oder das Nichtidentische bezieht.

Das Urteil, das der Träger der Wahrheit ist, ist »eine zweite Tätigkeit des Geistes«, die die erste voraussetzt und auf sie sich stützt, nicht aber direkt auf das Ding an sich bezogen ist, das sehr häufig gar nicht im Spiel ist. Das Problem der Wahrheit setzt so für den Objektivisten eine doppelte Übereinstimmung voraus: die Übereinstimmung des Dings an sich mit unserm Begriff und die Übereinstimmung des so begriffenen Dings an sich mit dem es betreffenden Urteil. Für den Subjektivisten fällt die erste Übereinstimmung fort, da er das eine ihrer beiden Glieder leugnet; die zweite aber besteht auch für ihn, und da *in ihr* eigentlich die Wahrheit be-

steht, kann man nicht sagen, daß der Subjektivismus die Wahrheit zerstöre.

Es wäre recht seltsam, wenn die Frage des Subjektivismus sich schon durch eine einfache Definition der Wahrheit erledigen ließe, während man in Wirklichkeit nur durch die Anwendung wahrer und als solcher erkannter Urteile den Subjektivisten zur Vernunft bringen kann. Wie könnte man das, wenn vor jeder Auseinandersetzung die Wahrheit selbst die Anerkennung der Objektivität unserer Wahrnehmungen einschlösse?

Sieht man im übrigen nicht, daß, wenn die Wahrheit erkennen hieße die Übereinstimmung unserer Wahrnehmungen mit der in sich genommenen objektiven Wirklichkeit erkennen (das heißt der außerhalb der Erkenntnis bestehenden, von der Erkenntnis in uns als Gegenstand unseres Denkens gesetzten Wirklichkeit), daß dann die Wahrheit erkennen soviel bedeutete als die Übereinstimmung eines Dinges erkennen mit einem anderen, das man nicht erkennt oder das man außerhalb der Erkenntnis, die man von ihm hat, erkennen müßte? Wie aber sollte man dann eine Wahrheit feststellen? Mit welcher Kraft sollte man das An-sich ergreifen können, um es mit seiner Vergegenwärtigung in uns zu vergleichen? In diesem Fall hätte der oben erwähnte Vorwurf des Subjektivismus recht, dem man entgeht, wenn man sagt: das Ding an sich, insofern es erkannt ist, darf nicht unterschieden werden von dem Ding in uns, da es das ist, was in uns ist, und da das über es zu fällende Urteil, wenn es wahr ist, nicht unabhängig sein kann von seiner Existenz in unserem Denken.

Ferner haben wir bemerkt, daß es Wahrheit nicht allein gibt in bezug auf das, was in der Naturwirklichkeit besteht. Welche Wahrheit hat der Satz: das Nichts ist nichts; auf welches »An-sich« bezieht er sich? Und was wird in Hinsicht auf die Wahrheit aus allen Sätzen der Logik? Was wird aus den Sätzen der Wissenschaft, die sich auf das Allgemeine beziehen, das keine Existenz a parte rei hat?

Wenn es sich endlich nicht um Einzelwahrheiten handelt, sondern um die allgemeine Behauptung der Wahrheit, würde die Behauptung: *das Wahre ist*, eine vollständige Kritereologie einschließen und sich zugleich davon dispensieren, sie zu begründen. Man darf nicht den reinen Skeptiker mit dem Idealisten verwechseln. Man muß also einen Schritt zurückgehen und die Frage besser verstehen. Die *Wahrheit* der Erkenntnis ist etwas anderes als ihre *Objektivität*. Das eine ist begründet auf dem anderen. Diese Begründung lehnt der Subjektivismus zu Unrecht ab; aber das eine ist eben nicht das andere. — [2] De Verit. I, 9; In III Sent., dist. 23, 1, 2, ad 3[m], 5[m] et 6[m].

Seite 654: [1] Vgl. S. 571 fl.

Seite 656: [1] In I Sent., l. c., ad 7[m]. — [2] Vgl. S. 634.

Seite 657: [1] De Verit. I, 4. — [2] De Verit. XI, 3. — [3] De Verit. XI, 2.

Seite 658: [1] De Verit. X, 6. — [2] S. th. I–II, 51, 1. — [3] S. th. I, 2, 1 arg. 5.

Seite 659: [1] C. G. I, 7.

Seite 660: [1] De Verit. I, 10.

Seite 661: [1] De Verit. XV, 1; S. th. I, 79, 8.

Seite 666: [1] S. th. I, 80, 1. — [2] In II De Anima 5 (Mitte).

Seite 668: [1] De Verit. XXII, 1. — [2] Ibid.

Seite 670: [1] Ibid., ad 3[m] et 4[m]. — [2] Vgl. S. 545 ff.

Seite 671: [1] De Verit., l. c., ad 2[m] et ad 1[m]. — [2] De Malo IV, art. un. (etwa in der Mitte).

Seite 672: [1] Ebd. (etwas weiter). — [2] S. th. I–II, 8, 1. — [3] Ibid., ad 3[m].

Seite 673: [1] De Anima 10; bei Thomas, lect. 15; XII Met. 7.

Seite 674: [1] S. th. I, 80, 2.

Seite 675: [1] De Verit. XXV, 1.

Seite 676: [1] Quodl. IV, 21.

Seite 677: [1] De Ver. XXV, 3. — [2] De Fato 2.

Seite 678: [1] De Ver. XXV, 2; De Malo VIII, 3; S. th. I, 81, 2.

Seite 679: [1] S. th. I–II, 22–48. — [2] S. th. II–II, 47–171.

Seite 681: [1] De Verit. XXII, 5 et 6.

Seite 682: [1] Vgl. oben S. 69 ff. und 86 ff. — [2] S. th. I–II, 10, 1, cum. comment. Cajet. n. 2; De Ver. XXII, 5 et 6.

Seite 684: [1] In II Met. 4. — [2] S. th. I–II, 1, 4; In I Ethic. 2. — [3] S. th. I–II, 10, 1. — [4] De Malo III, 3.

Seite 685: [1] S. th. I–II, 10, 1, cum comment. Cajet. — [2] Ibid., arg. 3.

Seite 687: [1] De Malo VI, art. un. (Respondeo dicendum).

Seite 688: [1] De Verit. XXIV, 1. — [2] Wir folgen hier vor allem den Darlegungen in: De Ver. XXIV, 1 und 2, vervollständigen sie aber mit Hilfe von S. th. I, 82, 1 und 2; 83, 1; De Ver. XXII, 5 und 6 und C. G. II, 48. Vgl. auch De Malo VI, art. un.

Seite 689: [1] Vgl. oben S. 525 ff. — [2] C. G. II, 18, n. 2.

Seite 690: [1] De Fato 2. — [2] Vgl. S. 587 ff.

Seite 691: [1] De Ver. XXIV, 1 (Mitte). — [2] De Ver. XXIV, 2.

Seite 692: [1] In III Ethic. 13 (Anfang); vgl. S. 665 f. — [2] De Ver. XXIV, 2. An diese Lehre knüpft sich die berühmte Theorie, die Thomas dem Aristoteles entnimmt und die bekannt ist unter dem Namen des »Syllogismus der Leidenschaft«. Die Schlußfolgerung eines von der Leidenschaft ergriffenen Menschen hat vier Glieder, weil sein allgemeines und sein relatives Urteil sich bekämpfen und sich den Akt streitig machen. Die Vernunft sagt: Man darf nicht schlecht handeln; nun ist die Unzucht schlecht; also darf man sie nicht tun. Die Leidenschaft sagt: Man muß der Lust nachgehen; nun ist die Unzucht eine Lust; also muß man sie befriedigen. Je nachdem die Leidenschaft oder die Vernunft siegt, schließt man in der einen oder andern Richtung, indem man die entgegenstehenden Sätze abweist (vgl. De Malo III, 9 ad 7^{m}).

Seite 693: [1] Ibid. — [2] Vgl. S. 536 ff. — [3] Vgl. S. 610 ff. — [4] De Ver. II, 6, ad 1^{m}. — [5] De Ver. XXVI, 3, ad 13^{m}. — [6] Ibid., corp. art. — Der thomistische Begriff des »zusammengesetzten menschlichen Wesens« wird hier wieder einmal in einer überraschenden Weise deutlich. Wenn der Körper und die Seele eine substantielle Einheit bilden, und wenn die für die Bildung und Ernährung des Menschen aufgenommenen und anverwandelten Stoffe ihre Selbstherrlichkeit verlieren, weil sie in eine einheitliche Existenz eingeformt werden, so ist es ganz

natürlich, daß jede Tätigkeit, die die menschliche Substanz in einem Punkt umformt, auf den andern Punkten ihren Gegenschlag hat — nach dem innern Gesetz, das diese Substanz regiert. Wenn die Erkenntnis erwacht und das Begehren sich regt, so ist es selbstverständlich, daß die ausführenden Kräfte — ohne jeden äußern Anstoß — ausgelöst werden. Es gibt hier eine innersubstantielle »Beeinflussung«, die auf einer Art von prästabilierter Harmonie beruht. Es ist — wenn man will — eine »Bewegung«, aber eine innerliche; man sagt besser: es ist die Offenbarung eines Gesetzes einer funktionellen Verbundenheit. Durch die Erkenntnis wird die Seele ein Anderes; durch das selbstherrliche Urteil und den Willen macht sie selbst sich »anders«: es versteht sich von selbst, daß sie die Eigentümlichkeiten dieses Andern erwirbt, die Zwecke dieses Andern ausführt. Das ergibt eine neue »Ausrichtung« der inneren Bestandteile; daher eine »Bewegung«, ohne daß das Prinzip von der Erhaltung der Energie eine Rolle spielt, ohne daß die Außenwelt hier dazwischentritt, es sei denn, insofern sie auf Grund des innern Gesetzes anverwandelt und aufgenommen ist. Man sieht, wie fern diese Auffassung jener steht, die aus dem Bewußtsein ein bloßes Epiphänomen macht. — Jedenfalls ist daran festzuhalten, daß, wenn die »Leitung« des Lebens so durch das geistige außerzeitliche Wollen beeinflußt wird, die Ausführung den elementaren Kräften anvertraut bleibt. Vgl. In II Sent., dist. 15, 1, 3, ad 3^{m}.

Seite 695: [1] De Ver. XXIV, 2. — [2] Ibid., I (Ende).

Seite 696: [1] C. G. 48, II, 3.

Seite 698: [1] De Malo VI, art. un. — [2] Man könnte auch den Menschen als Lebewesen mit dem Menschen als vernunftbegabtes Wesen vergleichen. Die psychologische Betrachtung würde dann ihr Licht auf die Frage werfen. Wir wissen recht gut, daß wir das eine Mal über unsere Handlungen urteilen und das andere Mal unter dem bloßen Eindruck des Sinnlichen handeln.

Seite 699: [1] De Ver. XXIV, 2.

Seite 700: [1] Ibid. — [2] S. th. I, 83, 1. — [3] S. th. I–II, 17, 1, ad 2^{m}.

Seite 702: [1] De Virtut. II, 3. — [2] Duns Scotus scheint auf eine seltsame Art diesem Irrtum zu verfallen. Er behauptet (II Sent., dist. 6, 1, ad arg. 2 und 3 und Quodl. XVII), daß der Wille ohne Zuhilfenahme des Verstandes über die Wahl zu diskutieren vermöge, und er stützt diese Auffassung sehr »scharfsinnig« (doctor subtilis) auf eine seinem Gegner sehr teure Lehre. Thomas sagt immer wieder, daß das Vernünftige seine Quelle im Unstofflichen hat und an der Vernunft in dem Maße teil hat, in dem es unstofflich ist. Nun ist der Wille — sagt Scotus — nicht weniger unstofflich als der Verstand; also erfreut auch er sich der Attribute der Vernunft. Das ist freilich eine seltsame Art, die eigene Vernunft zu gebrauchen! Der Wille ist in Wahrheit weder stofflich noch unstofflich, da er überhaupt nicht *ist*, es sei denn als Vermögen. Was — als Träger — *ist* und was unstofflich ist, ist die *Seele*, die darum vernunftbegabt ist, und die, weil sie nach ihrem Gut strebt wie jedes Sein, *vernunftgemäß* danach strebt. Wenn man dem Willen Vernunft und dem Verstand Willen zuschreibt, so ist das einfach ein bizarrer Anthropomorphismus, nichts weiter. Es gibt in dem Vernunftwesen nicht weitere Vernunftwesen, in dem Menschen nicht weitere Menschen. — [3] S. th. III, 18, 1 und an weiteren Stellen.

Seite 703: [1] De Ver. XXIV, 2. — [2] Nic., H. 1147[a], 25–28. — [3] Wir erläutern hier den schon angeführten grundlegenden Artikel De Malo VI.

Seite 704: [1] Aus diesem Grund haben wir in der Gotteslehre den Beweis Gottes als des ersten Bewegers und den Beweis Gottes als der ersten Form, beziehungsweise des ersten Erkennbaren voneinander geschieden. Wir brauchen Gott, um das Handeln und um *dieses* Handeln zu erklären, dessen Ergebnis die organisierte Welt — der Kosmos — darstellt. — [2] Vgl. S. 442.

Seite 705: [1] Wir haben soeben gezeigt, daß das Gut selbst — als erfaßtes Gut — etwas Wahres darstellt. Es hat also den Charakter der *Form*. Es ist die *ratio agendi in agente* wie die Wärme in dem Feuer. Man muß es immer wieder sagen, daß die in uns eingeführte Er-

kenntnisform für Thomas neue Eigentümlichkeiten in der Seele begründet, die für den Erkennenden das sind, was für den anorganischen Körper seine Natureigentümlichkeiten sind. — [2] Hier sieht man die Kehrseiten dessen, was wir soeben sagten. Das — *als solches erfaßte* — Gut ist etwas Wahres, und unter diesem Gesichtspunkt hat es in uns den Charakter der bewegenden Form. In sich aber ist das Gut oder (wenn man lieber will) das Ding, das das Gut darstellt — und wäre es auch die Wahrnehmung selbst —, ein *Ziel* und nicht mehr eine bewegende *Form*. Darauf beruht das auf Averroes zurückgehende berühmte Wort: »Balneum in anima movet desiderium; extra animum autem est finis.« Das Ziel hat bewegende Kraft; aber *durch* das Tätige, insofern es das Tätige bewegt; um es zu bewegen aber muß es als Form in diesem sein. Da es nun nicht als Naturform in ihm sein kann, weil ja in dieser Hinsicht das Ziel durch die Tätigkeit erlangt wird, so muß es als »Intention« in ihm sein, das heißt in jenem zweiten Zustand, der bewirkt, daß die Existenzform eines Trägers Form eines Andern werden kann, indem sie seine Erkenntniskraft aktuiert. Hieraus läßt sich folgern, daß alles, was in Hinsicht auf ein Ziel handelt — und das tut jedes Handelnde —, entweder erkennend oder Werkzeug eines Erkennenden sein muß. Darin liegt ein Beweis für das Dasein Gottes (fünfter Weg). Wie dem auch sei, aus dieser Erklärung folgt, daß die erkennende Kraft *durch* das Wesen oder *durch* das Gute handelt, insofern es ein Wahres ist, *in Hinsicht* auf das Gut oder *in Hinsicht* auf das Wahre, insofern es ein Gut ist. — Vgl. hierzu De Ver. XXII, 12. — [3] L. c. (Anfang).

Seite 706: [1] De Ver. XXII, 12 (gegen Ende).

Seite 709: [1] S. th. I–II, 9, 4. — [2] De Malo VI.

Seite 711: [1] Zur Zeit des heiligen Thomas setzten manche den physischen Himmel als direkte Ursache der ersten Willensbewegungen allem voran; das bedeutete, daß die wollende Seele physischer Natur wäre, und da das Wollen nur eine Eigentümlichkeit der aktuell denkenden Seele ist, daß Verstand und Sinne identisch

wären. Vgl. De Malo VI; S. th. I–II, 9, 5; C. G. III, 85 und 87 und häufig anderswo.

Seite 715: [1] Hieraus ersieht man, wie hoch die Auffassung vom jenseitigen Leben in der thomistischen Philosophie ist. Wenn der als Natur handelnde Wille zu seiner Tätigkeit unmittelbar von Gott bewegt wird – wie eben gesagt wurde –, und wenn er gegenüber dem so unmittelbar geschauten Gott gerade als *Natur* handelt, so folgt daraus, daß der Wille in diesem höchsten Fall unmittelbar durch Gott sowohl in Hinsicht auf die Artbestimmung als in Hinsicht auf die Ausübung seines Aktes bewegt wird. Es folgt daraus, daß jede menschliche Freiheit verschwindet und aufgesaugt wird von der göttlichen Freiheit. Da nun jedes Handelnde in Hinsicht auf ein Ziel handelt, und da das Ziel der Tätigkeit Gottes die Güte Gottes ist, so wird also die ganze Tätigkeit des Menschen hineingerissen in den unsagbaren Strom des göttlichen Lebens, hineingenommen in dieses unbestimmbare Absolute, in dem Subjekt und Objekt nur mehr eines sind. Das ist das christliche Nirwana, das die erschreckende Leere des Buddhismus ins Positive wendet, die Aufsaugung des denkenden Atoms in die unaussprechliche Personalität, die es nur umhüllt und durchdringt, um es in höherem Maße sich selbst zu geben, das geschaffen ist als göttliches Geschöpf dem Vermögen nach: »Ich habe gesagt: ihr seid Götter – als Söhne des Allerhöchsten« (Ps. 81, 6).

Seite 717: [1] Es handelt sich – wohlverstanden – immer um die Akte, zu denen der Mensch sich selbst bewegt und nicht um jene, die in ihm durch die Natur oder die allgemeinen Einflüsse bewirkt werden.

Seite 718: [1] In I Post. analyt. 3. – [2] S. th. I, 62, 8, ad 2^{m}; 82, 1.

Seite 719: [1] De Ver. XIV, 1; S. th. II–II, 1, 4; In III Sent., dist. 23, 2, 2. – [2] In III Sent., l. c.

Seite 722: [1] De Ver. XVII, 1, ad 4^{m}.

Seite 723: [1] De Malo VI (Relinquitur ergo). – [2] S. th. I–II, 17, 1. – [3] Vgl. oben S. 116 ff.

Seite 724: [1] S. th. I–II, 17, 1.

Seite 725: [1] Vgl. oben S. 635 ff. Es ist vielleicht gut, auch hier daran zu erinnern, daß diese Schlußfolgerung nicht auf Grund der Natur des Verstandes als solcher sich ergibt, sondern auf Grund der unzulänglichen Natur der menschlichen Vernunft, die nur über die Abstraktion verfügt und sich dadurch von der Wirklichkeit entfernt, da sie dieselbe, um sie begreifen zu können, »ausziehen« muß. – Man muß sich auch daran erinnern, daß sogar die innere Wirklichkeit (der Geist), etwa ein Akt des Willens, den wir überlegen, von uns in seiner Singularität nur indirekt durch die Vorstellungsbilder (phantasmata), das heißt durch die innere Wahrnehmung seiner sinnlichen Bedingungen erkannt wird. Es gibt keine intellektuelle Anschauung, auch nicht eine innere. Es gibt keine geistige »Innenschau«. – [2] De Ver. XVII, 1, ad 4[m]. – [3] S. th. I–II, 58, 5,

Seite 726: [1] Vgl. S. 644 ff. – [2] »Hoc ipsum quod ratio movet imperando est ei ex virtute voluntatis« (S. th. I–II, 17, 1). – [3] Vgl. In VI Ethic. 9 (Anfang).

Seite 727: [1] In III Ethic. 13 (Mitte).

Seite 728: [1] Pensées. – [2] Die Einschränkung, die in dieser Ausdrucksweise liegt, stammt von uns: die *scheinbare* Interesselosigkeit der reinen Spekulation. Wir wollen damit einfach sagen, daß unsere moralischen Spekulationen nie ganz interesselos sind. Auch unsere wissenschaftlichen Spekulationen sind es nicht, weil sie – mehr oder weniger deutlich in tausend Formen – mit der Welt des Handelns verbunden sind. Im Grunde »betrifft« uns von dem, was wir begreifen, alles, und da das, was uns »betrifft«, immer in Abhängigkeit vom Wollen steht, so enthält alle Wissenschaft also einen Teil von verborgener Freiheit. Thomas hat diesen Fall wenig untersucht. An der Stelle, auf die wir verweisen, scheint er sogar ausdrücklich zu leugnen, daß die Spekulation – sogar die moralische Spekulation – etwas anderes als die allgemeine Fähigkeit der schlußfolgernden Vernunft *(universalem vim rationis syllogizantis)* in uns ins Spiel setzt. Allein es ist zu bedenken, daß Thomas hier – wie immer – äußerst präzis spricht. Die

moralische Spekulation setzt *an sich* nur die schlußfolgernde Vernunft ins Spiel; insofern jedoch unsere moralischen oder auch unsere metaphysischen Theorien in uns der Gegenstand einer geheimen Wahl sein können, folgen sie dem Gesetz der Wahl und hängen ab von der freien Willensentscheidung.

Seite 730: [1] De Malo VI. — [2] Vgl. S. 681 ff.

Seite 731: [1] De Malo VI.

Seite 732: [1] De Malo VI (Relinquitur ergo).

Seite 733: [1] Aus den hier (wie immer) vom heiligen Thomas zur Erklärung des Mysteriums des sittlichen Übels herangezogenen Gründen läßt sich schließen, daß es im Menschen (wie in der Natur) aus der Materie erklärt werden kann. Weil wir von der Materie abstrahieren und keine unmittelbare Erkenntnis unseres Gesetzes haben — das heißt die unmittelbare Einsicht in die Notwendigkeit, um unseres Zieles willen *diese* Akte zu verwirklichen —, darum verwirrt sich unser praktisches Urteil. Daher sind auch die reinen Geister diesem Elend nicht unterworfen. Als Theologe muß Thomas auch ihnen die Möglichkeit zu sündigen zuschreiben; aber er verlegt diese Sünde in das Übernatürliche, gegenüber dem der Geist selbst Materie ist. Gegenüber dem Natürlichen kann der Engel nicht sündigen, weil er ein »erkennendes Erkennbares« ist (vgl. oben); er hat unmittelbare Einsicht in sein Gesetz, weil er die unmittelbare Anschauung seiner eigenen Wesenheit hat (vgl. De Malo XVI, 3). — [2] Vgl. De Malo XVI, 3. — [3] S. th. I–II, 6, 3.

Seite 735: [1] Eth. III, 5.

Seite 736: [1] S. th. I–II, 9, 2.

Seite 737: [1] Vgl. S. 682 f. — [2] Vgl. S. th. I–II, 10, 1, cum comment. Cajet.

Seite 738: [1] Vgl. De Ver. XXIV, 1, ad 19[m].

Seite 739: [1] Vgl. S. 116 ff. — [2] In Ps. 98, 13, 21.

Seite 740: [1] S. th. I–II, 10, 3. — [2] S. th. I–II, 51, 2. — [3] De Ver. XXIV, 1, ad 19[m]; In III Ethic. 13. — [4] Vgl. S. 116 ff. — [5] »Alteratio autem quae fit de vitio in virtutem, vel de ignorantia ad scientiam attingit ad partem

intellectivam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiva« (De Ver. XXVI, 3, ad 12m).

Seite 741: [1] Eth. Nic. II, 5, 1106a; vgl. In III Ethic. 10 (gegen Ende). — [2] De Malo VI (am Schluß). — [3] In III Ethic. 13.

Seite 743: [1] Es steht nicht in der Macht eines lasterhaften Menschen, zu urteilen wie ein Weiser; aber es steht in seiner Macht, nicht lasterhaft zu sein (In III Ethic. 12).

Seite 745: [1] S. th. I—II, 13, 1.

Seite 746: [1] Vgl. S. 536 ff.

Seite 748: [1] Vgl. S. 700 f. — [2] In II Sent., dist. 24, 1. 3 ad, 5m.

Seite 749: [1] In II Sent., l. c., art. 1. — [2] C. G. II, 48, n. 4. — [3] In II Sent., l. c., art. 3.

Seite 750: [1] S. th. I—II, 17, 1, ad 2m.

Seite 751: [1] De Ver. XXIV, 1. — [2] De Ver. XXII, 15, arg. 1. — [3] De Malo II, 9; S. th. I—II, 77, 2.

Seite 752: [1] In II Sent., dist. 24, 1, 1. — [2] »Hujusmodi autem quod est non uti regula rationis et legis divinae non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere et non agere« (De Malo I, 3). — [3] Conf. VIII, 9.

Seite 753: [1] Διὸ ἡ ὀρεκτινὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος (Nic. VI, 1139a, 4). — [2] S. th. I—II, 13, 1. — [3] In VI Ethic. 2 (gegen Ende).

Seite 754: [1] De Ver. XXII, 15. — [2] Ibid.

Seite 755: [1] Vgl. S. 493 ff.

Seite 757: [1] Eth. Nic. H, 1147a, 25—28.

Seite 759: [1] Vgl. S. 325 ff. — [2] Die Notwendigkeit dieser Einschränkung ist klar. Der Mensch als Naturgegebenheit fällt unter das Gesetz der Zufälligkeit der Natur; als sittliches Wesen dagegen beherrscht er es.

Seite 760: [1] Vgl. S. 433 ff. — [2] Vgl. S. th. I, 12, 2.

Seite 761: [1] De Ver. XXIV, 10, ad 1m. — [2] Ibid., ad 7m et 15m. — [3] Vgl. S. 239 ff.

Seite 762: [1] Ebd. — [2] Vgl. S. 332 ff. und 510 ff.

Seite 763: [1] Vgl. S. 606 ff.

Seite 764: [1] Theodizee I, § 45. — [2] Kritik der reinen Vernunft. Transzendentale Dialektik, dritte Antinomie, Antithese. — [3] Kritik der reinen Vernunft, a. a. O.

Seite 765: [1] Theodizee I, § 52. — [2] Met. VI, 1 und 2. — [3] De Malo VI, 1, arg. 15. Vgl. S. th. I–II, 10, 2. arg. 1.

Seite 766: [1] Ich erinnere an die Einschränkung, die wir machen, um die auf Seite 734 erwähnte Zweideutigkeit zu vermeiden. — [2] Daher nennt auch Thomas, wenn er von dem den Willen tatsächlich bewegenden Grund spricht, diesen bisweilen (S. th. I–II, 10, 2) unzureichend, bisweilen auch – wie hier – zureichend. Er ist unzureichend *durch sich* und wird zureichend *durch uns*.

Seite 772: [1] Pascal, Les deux infinis.

Seite 773: [1] »Actus liberi arbitrii non sunt temporales nisi per accidens: inquantum scilicet habent ordinem ad virtutes corporales, a quibus ratio scientiam accipit et voluntas earum passionibus inclinatur.« In II Sent., dist. 15, 1, 3, ad 1[m].

Seite 776: [1] Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre. II. Transzendentale Logik. 2. Abteilung. 9. Abschnitt. III.

Seite 777: [1] De Malo III, 11 corp. et ad 3[m]. — [2] Comp. Theol. 174.

Seite 778: [1] Vgl. S. 731 ff. — [2] Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft 1. Stück II (1. Aufl. S. 24). — [3] Vgl. S. 332 ff.

Seite 781: [1] S. th. I–II, 1, 2. — [2] In Ethic., init. — [3] In Boeth. de Trinit. 4, 2.

Seite 782: [1] C. G. II, 39 (nach der Mitte).

Seite 783: [1] In Ethic., init. — [2] S. th. I–II, 57, 3 et 4 corp. et ad 3[m].

Seite 784: [1] Vgl. S. 86 ff. — [2] C. G. II, 26.

Seite 787: [1] Vgl. Eth. Nic. I und X.

Seite 791: [1] S. th. I–II, 91, 1.

Seite 792: [1] Vgl. S. th. I–II, 11, 2. Kant und die übrigen Vertreter der »Autonomie« sprechen vom Menschen und seinem Gesetz, wie Thomas von Gott und seiner Gerechtigkeit spricht (S. th. I, 21, 1, ad 2 et 3). Wie für Thomas Gott gemäß seiner Weisheit handelt, die alles bestimmt, ohne selbst von irgend etwas anderm bestimmt zu sein, und wie gerade das Gottes Gerechtigkeit ausmacht, so handelt nach Kant der Mensch gemäß seiner Weisheit, die in den menschlichen Hand-

lungen eine gewisse Ordnung erfaßt, und das macht für den Menschen die Gerechtigkeit aus. Allein Kant weigert sich, zu sagen, daß dies Gesetz und diese Gerechtigkeit des Menschen von irgend etwas abhängig sind, das uns beherrscht. Seine allgemeine Philosophie verbietet es ihm (und das ist es übrigens, was sie richtet). Nachdem Kant aus dem sittlichen Imperativ sein »*primum cognitum*« gemacht hat, das die ganze metaphysische Ordnung tragen, nicht aber ihr unterworfen sein soll, sieht er sich gezwungen, seinen Imperativ frei in der Luft schweben zu lassen. Er kann ihn nicht an einer ewigen Ordnung aufhängen, da er diese ja leugnet; das Naturgesetz existiert für ihn ja nicht, bevor der Mensch es sich gibt. Der Mensch ist also nicht »Schuldner« der Ordnung, wenngleich »sittlich handeln« für ihn »nach der Ordnung handeln« bedeutet; denn »nach der Ordnung handeln« heißt nach der Auffassung Kants nicht »sich nach der Ordnung richten«, sondern »sich nach sich richten«, insofern man die Ordnung erfaßt. — Im allerletzten Grund macht diese Lehre den Menschen zu Gott, da sie sein Wollen zur einzigen Autorität, sein Denken zur einzigen Norm macht.

Seite 793: [1] Ethic. Nic , K 7, 1177[a], 12—18; K 8, 1178[a], 9—14. — [2] Ibid. K 7, 1177[b], 26—31; 8, 1178[b], 7—27; 9, 1179[a], 22—32; Met. A, 4, 1072[b], 14—30.

Seite 794: [1] Ethic. Nic. A 11, 1101[a], 19—21; bei Thomas I, 16.

Seite 795: [1] C. G. III, 48. — [2] L. c. — [3] Vgl. S. 610 ff. — [3] Man weiß, daß die Kirche die Ehre, als ob das Christentum allein die Gewißheit eines Fortlebens gewähre, ablehnt. Die Behauptung des Traditionalismus, nach der die Vernunft an sich dies Fortleben nicht zu erkennen vermöge, ist von der Kirche verworfen.

Seite 796: [1] Vgl. Ethic. Nic. I, c. 11; bei Thomas I, 15—17.

Seite 797: [1] Vgl. Q. un. De Anima 16 corp. et ad 1; S. th. I, 62, 1; I—II, 3, 5; 4, 5—8. — [2] Q. un. De Anima 15; 17; 20.

Seite 798: [1] Vgl. S. 610 ff. — [2] Q. un. De Anima 18, ad 14

Seite 799: [1] C. G. IV, 79; S. th. Suppl. 75, 1 cum resp.; I—II, 4, 5. 6. — [2] S. th. Suppl. 77, 1; 81, 4; 82, 3.

Seite 801: [1] Vgl. S. 69.

Seite 802: [1] S. th. I–II, 114, 2; vgl. noch De Ver. XIV, 2.

Seite 803: [1] Vgl. S. 178.

Seite 804: [1] S. th. I–II, 2, 8; 3 (ganz); De Ver. VIII. 1; Comp. theol. I, 54. 55; II, q. S. th. I, 12. 1. — [2] C. G. II, 4.

Seite 805: [1] De Anima III, 8, 431^b, 21. — [2] S. th. I, 12, 4. 5. — [3] S. th. I, 10, 3. Opusc. De Instantibus. — [4] Vgl. C. G. III, 147, n. 4. 5.

Seite 808: [1] Das griechische Wort ἀρετή und das italienische *virtù* lassen diese Zweideutigkeit bestehen. — [2] Kant, Metaphysik der Sitten, 2. Teil, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Vorwort (Schluß).

Seite 810: [1] Vgl. Kant, a. a. O.

Seite 811: [1] Kant, Kritik der praktischen Vernunft, I. Teil, 2. Buch, 2. Hauptstück V (Schluß). — [2] »Meritum est quasi quoddam iter in finem beatitudinis« (In II Sent., dist. 35, 1, 3, ad 4).

Seite 813: [1] S. th. I, 95, 4; I–II, 62, 4. — [2] C. G. III, 147, 5.

Seite 814: [1] S. th. I–II, 4, 6; In III Sent., dist. 30, 5, ad 1^m.

Seite 815: [1] In III Sent., dist. 18, 1, 2; S. th. I–II, 114, 3, ad 3^m. — [2] S. th. I–II, 114, 10. — [3] Vgl. S. 116ff.

Seite 816: [1] S. th. Suppl. 77, 1. — [2] C. G. III, 141; Q. un. De Anima 17. ad 3.

Seite 818: [1] S. th. I–II, 4, 2. — [2] Ethic. Nic. X, 5 (Anfang). — [3] S. vor allem S. th. I–II, 4, 2 cum resp. et comm. Cajet.; 2, 6 cum resp.; C. G. III, 26; In III Sent., dist. 38, 2, ad 6; In X Ethic. 6. — [4] Ethic. Nic. X, 2, 1172^b; bei Thomas X, 2. — [5] Ibid. X, 2, 1174^a, 1–10.

Seite 819: [1] S. th. I–II, 2, 6, ad 1; vgl. S. 86ff. — [2] S. th. I–II, 34, 1. 2; De Ver. XV, 4; In IV Sent., dist. 31, 2, 3 und an vielen andern Stellen.

Seite 820: [1] S. th. I–II, 4, 2, ad 1. — [2] S. th. I–II, 2, 6, ad 1.

Seite 821: [1] In IV Sent., dist. 31, 2, 3; 49, 3, 3. — [2] S. th. I–II, 4, 2. — [3] Das »Ehrbare«, von dem hier die Rede ist, ist selbstverständlich nicht das Ehrbare im sittlichen Sinn; dann würden wir uns ja im Kreis herumdrehen. Dieser im Deutschen nicht glückliche Ausdruck hat bei

Thomas einen rein ontologischen Sinn. Man würde vielleicht deutsch besser sagen »das Angemessene«, denn das »*honestum*« ist das, was einem Ding unter dem Gesichtspunkt des Zieles oder der Entwicklung angemessen ist. Wir haben hierüber früher (S. 92 f.) gehandelt. — [4] S. th. I, 15, 2.

Seite 822: [1] C. G. III, 26.

Seite 823: [1] II–II, 150, 1, ad 1. — [2] II–II, 142, 2.

Seite 824: [1] I–II, 34, 4. — [2] I–II, 34, 3 cum comment. Cajet.

Seite 826: [1] S. th. I–II, 90–97. — [2] Ibid. 1–48. — [3] S. th. I–II, 57, 5; 58, 4. 5.

Seite 834: [1] Vgl. Pascal, Préface d'un traité du Vide. Bei Thomas, De Subst. Sep. 9; In I De Anima 2; In II Met. 1 (am Schluß); In III Met. 1.

Seite 836: [1] Vgl. Renan, Averroès et l'Averroïsme, S. 55.

ANMERKUNGEN ZUM NACHWORT

Seite 847: [1] In II Met. 1. — [2] Vgl. das Schlußwort von P. Sertillanges über »Die Zukunft des Thomismus«.

Seite 848: [1] Hedwig Conrad-Martius, Die Zeit (Philosophischer Anzeiger II [1927/28] S. 143 ff.). — [2] Siehe oben S. 429. — [3] Siehe oben S. 108 f.

Seite 849: [1] Karl Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. Augsburg 1926, S. 269. — [2] Vgl. S. 681 ff. und 801 ff. — [3] Emil Brunner, Philosophie und Offenbarung. Tübingen 1925, S. 39 f.

Seite 850: [1] Eugen Rosenstock und Joseph Wittig, Das Alter der Kirche. Berlin 1928, II 665 f. Johannes Hessen, Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. Stuttgart 1926.

Seite 851: [1] Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei; et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex; sed aut ignem aut spiritum... aut solem et lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt. Quorum si specie delectati, deos

putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est; *speciei enim generator haec omnia constituit*. (Sap. 13, 1—3). — [2] Siehe oben S. 216.

Seite 852: [1] Vgl. Martin Grabmann, Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin. Augsburg 1925, S. 132 ff. Étienne Gilson, Le Thomisme 3. Paris, 1927, p. 42 s.

Seite 853: [1] Hedwig Conrad-Martius, Metaphysische Gespräche. Halle 1921, S. 113. Vgl. auch oben S. 342. — [2] Étienne Gilson, L'Humanisme de Saint Thomas d' Aquin (Atti del V. Congresso internazionale di filosofia 1924, p. 985 s.).

Seite 854: [1] Hedwig Conrad-Martius, Metaphysische Gespräche. Hans André, Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch. Habelschwerdt. Über die Pflanze im Besondern handelt Hans Andrés Versuch einer charakterologischen Analyse der pflanzlichen Lebenserscheinungen in Schaxels Abhandlungen zur theoretischen Biologie. Berlin. Heft 25. — [2] Vgl. bei Thomas besonders C. G. III, 97 und C. G. IV, 11, dann weiter C. G. II, 45, S. th. I, 22, II; I, 47.

Seite 855: [1] De potentia III, 10, ad 4.

Seite 856: [1] W. R. Thompson, L'Unité de l'être vivant et la subsomption des formes. Paris 1923. — [2] Jacques Maritain, Trois reformateurs. Paris 1925, p. p 78 s.

Seite 857: [1] Vgl. F. E. Buytendijk im Philosophischen Anzeiger II, 1928, S. 401 »In vielen Körpereinrichtungen der Organismen trifft man kein überflüssiges Rädchen, kein überflüssiges Molekül, kein überflüssiges Energiequantum. Aber in der organischen Natur zeigt sich doch noch etwas mehr. In der Natur sind die Maschinen wundervoll angestrichen, elegant und geschmackvoll ausgeführt, mit hundert bunten Fähnchen versehen, wie die Ventilatoren im Schaufenster eines luxuriösen Geschäftes. Ja, mehr noch, man bekommt den Eindruck, als ob die ganze vernünftige Maschine nur dazu da wäre, um in grenzenloser Energievergeudung diese Pracht zur Schau zu tragen. Kurz gefaßt: das Organische als Träger demonstrativen Seinswertes besitzt

Reichtum, Luxus, der sein Wesen ausmacht. Nur nach diesem Gesichtspunkt lassen sich die Vollkommenheitsgrade des Organischen aufweisen, wenn auch das Lebende durch einen Unterbau von peinlichster Notwendigkeit und idealer Zweckmäßigkeit getragen ist.« Ebd. S. 402. Vgl. auch Buytendijk, Die Weisheit der Ameisen. Deutsche Ausgabe (Habelschwerdt).

Seite 858: [1] Hier ist vor allem hinzuweisen auf die »Realontologie« von Hedwig Conrad-Martius, von der leider bis heute nur das erste Buch vorliegt (Halle 1924), das aber gerade in der phänomenologischen Analyse der »Sinnesqualitäten« den thomistischen Realismus in seinem Recht erweist. — [2] Siehe oben S. 112. — [3] Die Fruchtbarkeit dieser »symbolischen Erkenntnis« hat in unserer Zeit zuerst wieder Paul Claudel erwiesen, der von Thomas ausging, aber gerade in diesem Punkte in einem sehr bemerkenswerten Maße über ihn hinausgegangen ist. Vgl. mein Buch über Paul Claudel (Hellerau 1928), insbesondere das Kapitel: »Symbol und Wort«, ferner die in kurzer Zeit (ebendort) erscheinende deutsche Ausgabe der »Art poétique«. Den Grundgedanken der symbolischen Erkenntnis formuliert sehr schön Matthias Josef Scheeben in seiner Dogmatik (Freiburg 1873): »Was insbesondere die symbolische Erkenntnis angeht, so darf man nicht glauben, daß dieselbe in sich selbst keine wahre Erkenntnis sei, sondern bloß als sinnliche Veranschaulichung der eigentlichen Erkenntnis gelten könne. Denn die Vollkommenheiten der materiellen Kreaturen liefern uns nicht nur Material zu künstlichen Vergleichen mit dem anderweitig Erkannten. Wie sie wesentlich in und durch sich selbst ein Abglanz der göttlichen Herrlichkeit sind: so stellen sie auch objektiv und durch sich selbst, jede in einer besonderen Weise, eine vorbildliche göttliche Vollkommenheit als in ihnen erscheinend und durch sie hindurchleuchtend, dar. So erscheint die Lieblichkeit Gottes in dem Duft der Blumen, der Süßigkeit des Honigs und dem Wohlklang der Töne, die Immaterialität oder Feinheit der göttlichen Substanz in der Feinheit der Luft und des Lichtes, und

jedesmal in besondrer Weise und nach einer besondern Seite« (I, 482). Vgl. hierzu Étienne Gilson, La philosophie de Saint Bonaventure, Paris 1924, insbesondere das Kapitel: L'analogie universelle, p. 196 s., ferner »Wisse die Wege« (Scivias) der heiligen Hildegard (Berlin 1928) und im Gegensatz dazu etwa die eine derartige Symbolik noch als Spielerei ablehnenden Sätze bei Edgar de Bruyne, S. Thomas d'Aquin (Paris 1928) p. 93 s.

Seite 860: [1] Goethes morphologische Schriften, Ausgewählt und eingeleitet von Wilhelm Troll. Jena 1926, S. 93.—[2] Vgl. oben S. 76.

Seite 861: [1] Vgl. besonders C. G. IV, 11.

Seite 862: [1] Vgl. die oben zitierten Schriften von Hans André und Hedwig Conrad-Martius. — [2] Sehr tief ist die thomistische Auffassung, daß die charakterologisch höherstehende Lebenstätigkeit auf der niederen aufbaut, sie überwölbt und gewissermaßen beherrscht. So baut das Wachstum der Pflanze auf der Ernährung und die Fortpflanzung auf beiden auf. Die Fortpflanzung ist charakterologisch die höchste Vitalfunktion der Pflanze, weil hier die Lebenstätigkeit am meisten an ihr in sich selbst zurückgeht. Verhaltungs- und strukturgesetzlich kommt dies nicht nur dadurch zum Ausdruck, daß die Pflanze in der Blume gleichsam am schönsten ist, sondern auch in der Tatsache, daß die Charaktere der Blühzone sowie die innere (mehr oder weniger komplizierte) Ausstattung der Fortpflanzungszellen den obersten Gesichtspunkt im System der Pflanzen ausmachen. Beim Tier, wo die höchste Vitalfunktion die Handlung ist, ordnet sich dem vegetativen Organsystem das sensitive über. Den Bau und die aufrechte Stellung des Menschen bringt Thomas in eine Wesensrelation zu der allseitigen Objekterfassung desselben (S. th. I, 91, 3), ein Gedanke, der neuerdings durch den Biologen Petersen (Die Naturwissenschaften, 1924, Heft 10) mit Geschick wieder aufgegriffen worden ist.

Spemann hat bei Amphibienembryonen Zellbezirke nachweisen können, die auf die morphologische Ausbildung

ihrer Umgebung bemerkenswerten Einfluß nehmen. Er nennt diese Träger der gestaltenden Kräfte »Organisatoren«, und es läßt sich nun nachweisen, daß jeder Aktualisierung einer morphologischen Potenz schon ein aktueller Organisator voranwaltet. Daß eine morphologische Potenz als solche streng von sich aus sich entwickele, ist nach dieser Auffassung ebenso unmöglich, wie daß Münchhausen am eigenen Schopf sich aus dem Sumpf zieht. Das Verhalten des Amphibienkeims bestätigt also einen der tiefsten Grundgedanken der ganzen thomistischen Metaphysik. — [2] S. 502, vgl. auch den ganzen Abschnitt S. 493 ff., insbesondere auch die Ausführungen von Sertillanges über das Irrationale in der Natur S. 506 ff.

Seite 865: [1]...»Vidit Deus, quod hoc esset bonum; quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse.« (S. th. I, 65, 2.)

REGISTER

Abstraktion 283, 599 ff., 628 ff., 641 ff.
aequivok siehe »zweideutig«
aevum 67
Affekt siehe »Leidenschaften«
Agnostizismus 250
Ähnlichkeit 237 f.
Akt – Begriff des Aktes 105 ff.; actus primus, actus secundus 116, 166; actus perfecti, actus imperfecti 115, 313, 547; Akt und Potenz 87, 105 ff., 138, 197, 225, 431 f., 436, 459, 524, 548, 629; Akt und Form 228, 441, 531; Akt und Vollkommenheit 166 f., 226; Akt und Tätigkeit 226, 281; »actus purus« 225, 270, 283, 441
Akzidenz 56, 64, 73, 101, 105 f. 110 ff., 229
Allgemein – das »universale« 297, 599 f.; das Allgemeine und das Einzelne 297
Allgemeinbegriff – Herausarbeitung des Allgemeinbegriffs 624 ff.
Analogie – Begriff der Analogie 56, 247 ff., 519; die Analogie zwischen Gott und den Geschöpfen 237 ff., 244 ff.
Angenehm – das Angenehme als Art des Guten 92 f.
Anschauung Gottes 797 f., 802 f.
Anselm – Kritik des Anselmschen Argumentes 179 ff.; Bedeutung des Anselmschen Argumentes 183 f., 803
Anthropomorphismus 165, 172, 237 f., 250, 289, 299, 303, 386, 427, 545
Aristoteles – Kategorien 103; Potenz und Akt 106 ff.; Akt und Form 165 ff.; Ideen 72, 555; Form 115 ff., 499 ff.; Gestalt 133; Prinzipien der Dinge 140; Gottesbeweise 196, 210 f.; Gott als Zweckursache 254 ff.; Gott als Wirkursache 254 ff.; Erkenntnis der Welt durch Gott 286 ff.; Weltbild 360 ff., 469, 503; Wesen der Erkenntnis 545 ff.; die leib-seelische Einheit der Menschen 621 ff.; das Prinzip der Sittlichkeit 784 ff.; das Ideal der Sittlichkeit 788 ff.; die Materie der Sittlichkeit 792 ff.; die Lust in der Ethik 818 ff.
Aristotelismus – im Mittelalter 36 ff., bei Albert d. Gr. 38, 44; bei Thomas 39 ff., 44 ff.
Arten – Begriff der Art (species) 119, 228, 441; Art und Gattung 119, 228, 547; die Art als Abstraktum 79; die Art bei Plato 211; Möglichkeit einer Entwicklung der Arten 451 ff.
Atomismus 424
Auferstehung des Fleisches 610, 799, 814
Ausdehnung 120, 132 ff.; siehe auch »Quantität«
Autonomie des Willens 791 f., 813
Averroes – als Kommentator des Aristoteles 41, 43, 836; Erkenntnis Gottes 289 ff.; Materie 437; Wesen der Erkenntnis 553; die menschliche Seele 611
Avicenna – Begriff der Wahrheit 71; die für-sich-bestehenden Formen 117; die Seele 126; Entstehung der Naturdinge 392, 498; Erzeugung 449

B

Begehrungsvermögen – das Begehrungsvermögen im Allgemeinen 665 ff.; Stufen des Begehrens 668 f., 672, 675 ff.; das sinnliche Begehrungsvermögen 677 ff.; das geistige Begehrungsvermögen siehe »Wille«; das Konkupiszible 678 f.; das Iraszible 678 f.; Begehren und Sein 665; Begehren und Erkennen 665, 669, 691 f.
Begriff 80 f., 640 ff.; Erarbeitung der Begriffe 599 ff.; die Unzulänglichkeit der menschlichen Begriffe 78, 80
Begriffsbestimmung 640, 655
Beschaffenheit siehe »Qualität«

Bewegung 161, 196 f., 458 ff.; Wesen der Bewegung 197; Bewegung als Einheit 465 f.; Bewegung und Zeit 473 ff.; Selbstbewegung 199, 313 ff., 525, 688
Beweis – Arten des Beweises 190, 367; Autoritätsbeweis 44; Beweisbarkeit des Daseins Gottes 187 ff.
Bewußtsein 317
Bewußtseinspsychologie 564
Beziehung – die Beziehung als Kategorie 102, 104, 154 ff., 173; Arten der Beziehung 155 f.; Wesen der Beziehung 157 f.
Boethius – Definitive der Zeit 271
Böse – das Wesen des Bösen 88, 94 ff., 408 f., vgl. auch »Übel«

C

continuum 132 ff.

D

Darwinismus 450 f.
Dasein und Sosein 57, 118, 227, 883
Dauer 66 f., 271
desiderium naturale 187 f., 609, 673, 801
Determinismus 505, 515, 727, 736, 756, 762 ff.; relativer Determinismus 739, 760
Ding – Begriff des Dinges 37
Dualismus 106 f., 396, 402 f.
Duft 575

E

Ehrbar – das Ehrbare als Art des Guten 92 f.
Eigenständigkeit des Geschaffenen 342 f.
Einbildungskraft 586 f.
Eindeutig – Begriff des Eindeutigen 55, 244
Einheit – Begriff der Einheit 57; bei Pythagoras und Plato 60 f.; Einheit und Sein 63 ff.; transzendentale Einheit 62 ff.; numerische Einheit 67 ff.; Einheit und Vielheit 138, 210; Einheit der Form 444 ff., 531 f.; Einheit Gottes 275 ff.
Empirismus 128
Engel – Stellung der Engel auf der Stufenleiter des Seins 54, 114, 118, 123, 259, 264, 270; Erkenntnis der Engel 642, 657; Möglichkeit des Sündigens beim Engel 777
Entwicklung – Entwicklung der Arten 451 ff., 503 ff.; embryogenetische Entwicklung 618
Erblichkeit 125, 738, 808
Erhaltung der Welt 383 ff.
Erkenntnis – Wesen der Erkenntnis 76, 111 f., 163, 279 f., 282 f., 511, 545 ff., 565, 666; Stufen der Erkenntnis 302; sinnliche Erkenntnis 302, 571 ff.; geistige Erkenntnis 302, siehe »Verstand«; sinnliche Bedingtheit der geistigen Erkenntnis des Menschen 113, 183, 613, 620 ff., 630; diskursive Erkenntnis des Menschen 641 ff.; das Erkenntnisvermögen als »tabula rasa« 548, 639; das Erkenntnisproblem bei Thomas 557; Erkenntnis Gottes 278 ff.; Erkenntnis der Engel 642, 657; Objektivität der Erkenntnis 558; Erkenntnis und Liebe 671, 705 f.; Erkennen und Wollen 666 ff., 691 ff.; die Erkenntnis als Wert 670
Erkennbarkeit – der Substanz 111 ff.; der Natur 427, 558; der Dinge 556 ff.; Gottes 224, 359 f.
Ernährung 535
Erzeugung 423 ff., 458; die erzeugende Tätigkeit 447 ff.; spontane Erzeugung 448
essentia siehe »Wesenheit«
Ewigkeit – Begriff der Ewigkeit 67, 269 ff., 369; Ewigkeit der Welt 364 ff.
existentia siehe »Dasein«

F

Farbe 573
Fatalismus 347, 516, 762

Folge – Folge und Ursache 203
Form – Begriff der Wesensform 119, 166, 228, 427, 441 ff., 499, 527, 628; Form und Materie 119, 227, 258 f., 270; Form als Idee 74 f., 427, 531, 553; die Form als Erkenntnisprinzip 72, 302, 427, 546 ff., 558; die Form als Prinzip der Tätigkeit 167, 172, 226; Form und Ziel 456 f.; die »Bildform« als Erkenntnismittel 549, 558, 566; »Göttlichkeit« der Form 441; Ursprung der Form 442 f.; Einheit der Form 444 ff., 631 f.; Stufenreihe der Formen 456 f.; die Form im Lebewesen 527; die Seele als Form des Körpers 539 ff.; reine Formen 54 114, 118, 123, 259, 264, 270; materielle Formen 115, 119, 124, 270, 440; Möglichkeit des Formenwandels 449 ff.
Fortpflanzung durch Teilung 65, 534
Fortschritt 503 f.
Freiheit – Begriff der Freiheit 688; die Freiheit des Willens 687 ff.; die »noumenale Freiheit« 772 ff.; Thomas und die »noumenale Freiheit« Kants 764 f.; Freiheit und Notwendigkeit in Gott 325 f.; Freiheit und Vorausbestimmung 335 ff.

G

Gattung 56; Gattung und Art 119, 228, 547, 643
Gedächtnis – das sinnliche Gedächtnis 592 ff.; das geistige Gedächtnis 636 ff.
Gemeinsinn – Wesen des Gemeinsinns 584 f.; Gegenstand des Gemeinsinns 577 f.
Geschmack 575
Gesetz – das Gesetz der Dinge 170; die Idee des Gesetzes und die thomistische Idee der Substanz 114 f.
Gestirne – Einfluß der Gestirne 470, 513 f., 738
Gewißheit – Gewißheit der Prinzipien 657 f.; Ursprung unserer Gewißheit 658 f.
Gewohnheit 740 f.
Glaubensakt 719
Glückseligkeit siehe »Seligkeit«
Gnade 814; Gnade und Natur 799, 803
Gott – Gottesbeweis – das Anselmsche Argument 178 ff.; Möglichkeit des Gottesbeweises 187 ff.; Aporien des Gottesbeweises 188 f.; Sinn des Gottesbeweises 192 f., 218 ff.; die fünf Wege 195 ff.; Einheit der Gottesbeweise 201
Gotteserkenntnis – Weg der Gotteserkenntnis 224, 250; negative Gotteserkenntnis 224, 239 ff., 273, 276, 304, 358 ff.; analoge Gotteserkenntnis 244 ff.; Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis 357 ff.; der »verborgene Gott« bei Thomas 219
Gottesbegriff des Aristoteles 254 f.; der Begriff des »werdenden Gottes« 234 f.
Gott – Wesen Gottes – die absolute Transzendenz Gottes 211, 220, 251 f., 236, 273, 288, 304, 322, 338, 340, 342 ff., 388, 516 ff.; Wesen und Dasein in Gott 227, 260, 553, 883; Gott als reinste Wirklichkeit 225 f., 270, 283, 441; als Prinzip des Seins 195, 211, 243, 387; als höchste Wirkursache 201 ff., 255 ff.; als höchstes Gut 253 ff.; als höchste Zweckursache 608; als letztes Ziel des menschlichen Wollens 682, 684; die Einfachheit Gottes 225 ff.; die Vollkommenheit Gottes 233 ff.; die Unendlichkeit Gottes 257 ff.; die Allgegenwart Gottes 260 ff.; die Allörtlichkeit Gottes 267; die Unveränderlichkeit Gottes 268; die Ewigkeit Gottes 269 ff.; die Einheit Gottes 275 ff.; das göttliche Erkennen 278 ff.; die Ideen in Gott 72 ff., 211, 303, 427, 791; die schöpferische Erkenntnis

Gottes 213ff.. 298f.; Umfang des göttlichen Erkennens 285 ff.; Erkenntnis der Materie durch Gott 299, 433; Erkenntnis der Einzeldinge durch Gott 289 ff., 297ff.; die Erkenntnis des zufälligen Zukünftigen 305 ff.; das Vorherwissen Gottes und die Zeit 308 ff.; der Wille Gottes 316 ff.; der schöpferische Wille Gottes und die menschliche Freiheit 319 ff., 340 ff.; Freiheit und Notwendigkeit in Gott 325 f.; die Unveränderlichkeit des Willens Gottes 328 f.; die Liebe Gottes 329 f.; die Gerechtigkeit Gottes 330 f.; die Barmherzigkeit Gottes 331 f.; die Glückseligkeit Gottes 355 ff.; die Vorsehung Gottes 218, 332 ff.; die Vorausbestimmung 332 ff.
Gut – Begriff der Güte (Gutheit) 58, 86 ff.; Begriff des Guten bei Plato 89; das Gute und das Sein 89; Einteilungen des Guten 91 ff., 818; das Gute als Zweckursache 90 f., 254; das Gute als letztes Ziel des Wollens 684; Streben des Guten nach Selbstmitteilung 318 f., 546

II

Habitus 102 f., 151
Hedonismus 821 ff.
Himmel – der »erste Himmel« 469, 483, 494, 500
Hoffnung 816 ff.
Hylomorphismus 431 ff.

I

Idealismus – erkenntnistheoretischer Idealismus 559 ff.
Idee – die Idee bei Plato 71, 427; bei Aristoteles 115, 427; bei Thomas 72 ff., 551, 555; die Ideen in Gott 72 ff., 211, 303, 427, 791; Idee und Form 74 f., 427, 553; die Idee als Erkenntnisprinzip 72· angeborene Ideen 630
Individuation – im Allgemeinen 116 ff., 297 f.; bei den reinen Geistern 118, 123; bei den materiellen Wesenheiten 119 f.; bei der menschlichen Seele 123 ff.; die Materie als Individuationsprinzip 120 f.
Instinkt 587 ff., 690
Intellektualismus – der Intellektualismus des Thomas 73, 76 ff.; Grenzen des thomistischen Intellektualismus 78, 507 ff., 713 f., 769
Iraszible – das Iraszible 678
Irrational – das Irrationale bei Thomas 78; das Irrationale in der Natur 498 ff., 506 ff.; das Irrationale im menschlichen Handeln 724

K

Kant – Wahrheitsbegriff 651 ff.; transzendentale Freiheit 764 ff., 769 f., 772 ff.; Autonomie des Willens 791; der Kategorische Imperativ 808 ff.; die »Herrschaft der Zwecke« 794 f., 806 f.; die Lust in der Ethik 820
Kategorienlehre 101 ff.
Kausalgesetz 191, 197 ff., 201 ff., 765; Kausalgesetz und Willensfreiheit 761 ff.
Konkret – das Geheimnis des Konkreten bei Thomas 78, 723 ff., 748
Konkupiszibel – das Konkupiszible 678
Kontingenz 205 ff.
Konzeptualismus 79, 501
Körper – als ausgedehnte Substanz 128 467, 470; als Leib siehe »Leib«
Kriteriologie 653

L

Lage – als Kategorie 102, 104
Leben – Begriff des Lebens 312 f., 525 f.; Stufen des Lebens 314 f., 526 f.
Leib – Leib und Seele als Einheit

535; Verhältnis von Leib und Seele 536 ff., 560, 622, 745 f.; Auferstehung des Leibes 799
Leiden – als Kategorie 102, 104, 161 ff.; das Leid und das Übel 486 f.
Leidenschaften 679 ff., 741, 826
Licht 573 f.
Lust – die Lust in der Ethik 406 f., 674; die Lust als Wert 818

M

»Mangel« (privatio) 429 f., siehe auch »Übel«
Materialismus 127, 559 ff.
Materie – die Materie als reine Möglichkeit 107, 226, 231, 234, 258, 263, 300, 433 ff., 496; als »Träger« 429, 434 ff.; die Materie bei Plato 79, 212; die Materie als Grund der Zahl 145 f.; die Materie als Grund der Unbestimmtheit 139 f., 226, 283, 496, 502, 505 f.; die Materie als Individuationsprinzip 117, 119 f.; Unerkennbarkeit der Materie 283, 300, 433; Erkennbarkeit der Materie durch Gott 300, 433; Materie und Form 114 f., 130 f., 258 f., 431 f., 553 f., 643 f.
Mensch – der Mensch als leibseelische Einheit 540 f., 569, 675 f., 684; die Erkenntnis des Menschen 183, 284, 568, 589 ff., 599 ff.; Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis 78, 80; Selbsterkenntnis des Menschen 284; der Wille des Menschen 675 f.; das Handeln des Menschen 781 ff.; das Ziel und die Vollendung des Menschen 405 f., 784, 792 f., 804; die natürliche und die übernatürliche Vollendung 797 f.
Mischwesen 65, 445 f., 529 f.
»Möglichkeit« siehe »Potenz«

N

Natur – Begriff der Natur 423; Erkennbarkeit der Natur 427; Ordnung in der Natur 215; Werden in der Natur 423 ff., 458 ff.; Zielstrebigkeit in der Natur 213 f.; Zufälligkeit in der Natur 493 ff., 755 ff.; Verhältnis der Natur zur Übernatur 799 f., 814; natura naturans 618; Natur als Wesenheit siehe »Wesenheit«
Noumenon – das Noumenon bei Kant 111, 114, 219, 651, 773 ff.
Nützlich – das Nützliche als Art des Guten 92 f.

O

Okkasionalismus 163 f.
Ontologismus 183
Optimismus 417 ff., 501
Ordnung 160, 215, 277, 281, 327, 333, 398, 414 f., 493; Ordnung in der Welt 158, 282, 393 f., 414 ff., 493

P

Pantheismus 55, 61, 230 ff., 264 ff., 347, 556; Formen des Pantheismus 230 f.; Wahrheitskern des Pantheismus 264 f.; Widerlegung des Pantheismus 232 f.
Pessimismus 404, 416 f.
Pflanze 314, 526, 576
Phantasie siehe »Einbildungskraft«
phantasma 626
Plato – Begriff der Einheit 60 ff.; Ideenlehre 71 f., 79, 115 f., 211, 427, 555; Idee des Guten 88 f.; Begriff der »Teilnahme« 89, 207 ff.; Materie 88, 403; Seele 606, 610; Erkenntnis 630; Ewigkeit 275
Potenz – Begriff d. Potenz (»Möglichkeit«) 106, 228, 460, 464 f., 772; Potenz und Akt 88, 105 ff., 295, 459, 524, 548, 629; Potenz als Wirkkraft (potentia activa) 107, 341 ff., potentia oboedientialis 799 ff.
Praedestination 332 ff.

Praedetermination 345 f.
Prinzipien – die Prinzipien als Urgründe 52; die Prinzipien als Grundsätze 656 f.
privatio (»Mangel«) 429 f.

Q

Qualität – als Kategorie 101, 150 ff.; Objektivität der Qualitäten 152 f.; die Sinnesqualitäten 572 ff., 579 ff.
Quantität – als Kategorie 101, 127 ff.; Wesen der Quantität 130; Arten der Quantität 131

R

Raum 471 f.
Realismus 551, 558, 565 ff.
Realsein 317
Relation siehe »Beziehung«.
Relativismus 115
Reich Gottes – als »Herrschaft der Zwecke« 812 ff.

S

Schicksal 513 ff.
Schlußfolgerung 641, 660 f.
Schmerz – der Schmerz und das Übel 486 f.
Schön – Begriff des Schönen 58
Schöpfung – Begriff der Schöpfung 263, 371, 379 ff.; die »fortgesetzte Schöpfung« 383 ff.; der Begriff der Schöpfung und die anfanglose Welt 365 ff.
Seele 65; die Seele als Lebensprinzip 527; als Form des menschlichen Körpers 124 f., 539 f.; als unvollständige Substanz 124; Individuation der Seele 123 ff.; Ursprung der Seele 533 f., 614 ff.; Unsterblichkeit der Seele 606 ff.; Fortleben der Seele 610 ff., 638; Erkenntnis der Seele nach dem Tode 612 ff.; Seele und Leib 124, 536 ff., 560, 569, 611, 622, 745 f.; Einheit der menschlichen Seele 675 f.; Einheit der seelischen Tätigkeiten 569, 684; Abhängigkeit der seelischen Tätigkeit vom Körper 622
Seelenkräfte 568 ff., 635
Sein – das Sein als Gegenstand der Metaphysik 53 f.; Begriff des Seins 53 ff.; Doppelsinn des Wortes »Sein« 95; »Sein« als analoger Begriff 56, 127; Einteilungen des Seins 55; das logische Sein 95, 251, 404; das intentionale Sein 548, 550 ff., 660, 670; das reale Sein 548, 670; das Sein und das Wahre 58, 69 ff.; das Sein und das Gute 58, 86 ff.; der strebende Charakter des Seins 253, 318 ff., 546; Sein und Bewußtsein 317, 554; Sein und Vollkommenheit 236, 405
Seinsstufen 208 ff., 270, 393 ff., 657
Selbstbewegung – Begriff der Selbstbewegung 199, 313 ff., 525, 688; Stufen der Selbstbewegung 314 f., 526 f., 688 ff.
Seligkeit – Begriff der Seligkeit nach Aristoteles 785; nach Thomas 355, 790 ff.; Seligkeit und Sittlichkeit 784 ff.
Sinn – Wesen der sinnlichen Erkenntnis 571 ff.; Einteilung der Sinne 575 f.; Einheit der Sinne 597; die äußeren Sinne 571, 575 f.; die inneren Sinne 584 ff.; das sinnliche Vorstellungsbild 628; das sinnliche Begehren 677 ff.
Sinneserkenntnis – Kritik der Sinne 579 ff.; Untrüglichkeit der Sinneserkenntnis 645, 654; Verhältnis der Sinneserkenntnis zur geistigen Erkenntnis 583 f., 608, 622 f.; die Sinneserkenntnis und das Allgemeine 624 ff.
Sinnesqualitäten 152 f., 572 ff., 580
Sittlichkeit – Wesen der Sittlichkeit nach Aristoteles 788 f., nach Thomas 790 ff., nach Kant 808 ff.; Sittlichkeit und Seligkeit 784 ff.
Soziologie 51
Species – als Art 119, 228, 441; als »Bildform« 549, 558, 566; species sensibilis 302, 628; species intel-

ligibilis 302, 565 f.; species expressa 639
Stoff siehe »Materie«
Streben – siehe »Begehren«; das Streben des Guten nach Selbstmitteilung 318 f., 546
Subjektivismus 650
Substanz 56, 101, 104, 110 ff., 435; Begriff der Substanz bei Thomas 115, bei Kant 111; Begriff der ersten und zweiten Substanz 101, 117 f.; die Substanz bei Thomas und die moderne Idee des »Gesetzes« 114 f.; Erkennbarkeit der Substanz 112 ff.
Sünde 742, 751, 777
Syllogismus – der »praktische Syllogismus« 696 ff.

T

»Tabula rasa« 548, 639
Tastsinn 576, 582
Tätigkeit – das Tun als Kategorie 102, 104, 161 ff.; das Wesen der Tätigkeit 168; die Wirklichkeit der Tätigkeit 167; das menschliche Handeln siehe unter »Mensch«
Teilbarkeit – das unendlich Teilbare 133 ff.
Teilnahme 208 ff.; Teilnahmebegriff Platos 211 f.
Theologie – die natürliche Theologie 53 f., 177
Thomismus – der Thomismus als System und als Haltung 830 f.; Thomismus und Naturwissenschaft 451, 527; lebendiger Thomismus 833 f.; Aufgaben des heutigen Thomismus 82, 835 ff.
Tier 314, 526, 686, 689 ff.; Selbstbewegung beim Tier 314, 689 ff.; Tierseele 590, 606 f.; der tierische Instinkt 587 ff.; das tierische und das menschliche Erkennen 589
Transzendentalbegriffe 57 ff.; Ordnung der Transzendentalbegriffe 59 ff., 671
Transzendenz Gottes siehe unter »Gott«

U

Übel – Begriff des Übels 88, 94, 404 ff.; das Übel als »Mangel« 96; das Übel als scheinbares Gut 89; das Übel in der Welt 401 ff., 412 f.; das Übel in der Welt als »Zufall« 408 ff.; das moralische Übel 408, 742, 751, 777
Überlieferung 626
Unendlichkeit 257 ff., 373, 485 ff.; das Unendliche der Fülle 258 ff.; das Unendliche der Unbestimmtheit 259; das Unendliche in der Natur 485 ff.; das Unendliche der Erkenntnis 301 ff.
Universale 599 ff.; das Universalienproblem 35
Unsterblichkeit der Seele 606 ff.
Unstofflichkeit des Verstandes 600 ff.
Unterschiedenheit der Dinge 391 ff.
Ursächlichkeit – Begriff der Ursächlichkeit 201 ff., 235; Arten und Ordnung der Ursachen 91; Ursachenverknüpfung und »Folge« 203 f.; Gott als oberste Ursache 197 ff., 201 ff., 262, 294; Zusammenwirken der Erstursache und der Zweitursachen 262, 335 ff.; die »allgemeinen Ursachen« in der Welt 448 f.; Ordnung der Ursachen in der Natur 494 f.; Wirklichkeit der Zweitursachen 163 f.
Urteil 640 f.; theoretisches und praktisches Urteil 722; das unausgesprochene Urteil 655; das Wahlurteil 695, 722; das Urteil als »Setzung« 182, 649, 725
Urteilskraft – die sinnliche Urteilskraft 587 ff., 690; die sinnliche Urteilskraft als »Überlegung« beim Menschen 589 f.; die geistige Urteilskraft siehe »Vernunft«

V

Veränderung 197
Verdienst – das Verdienst und die Sittlichkeit 811 ff.

Verklärung – die Verklärung als Weltvollendung 799
Verlangen 669 f.
Vernunft – die theoretische Vernunft 661; die praktische Vernunft 781
Vielheit – die transzendentale Vielheit 63, 145; die quantitative Vielheit 145; die virtuelle Vielheit 63 f., 138; Vielheit und Einheit 138, 210; Vielheit und Dauer 66 f., die Vielheit der Dinge 393 ff.
Verstand – Unstofflichkeit des Verstandes 601 ff.; der Verstand als »tabula rasa« 639; der »tätige Verstand« 627 ff.; der »mögliche Verstand 630 f.
Verstandeserkenntnis – die Wesenheiten als Gegenstand der Verstandeserkenntnis 601 ff.; Herausarbeitung der Allgemeinbegriffe 600, 624 ff.; Abhängigkeit der Verstandeserkenntnis von den Sinnen 620 ff.
Vitalismus 528 f.
Vollendung – des Menschen siehe unter »Mensch«; der Welt 812 ff.
Vollkommenheit – Begriff der Vollkommenheit 92; relative Vollkommenheit 405
Vorherbestimmung 332 ff.; »physische Vorausbewegung« 345 f.
Vorsehung 332 ff.; Vorsehung und Freiheit 335 ff.
Vorstellung – die sinnliche Vorstellung 626

W

Wachstum beim Lebewesen 535
Wahlfreiheit 695 ff.; die Wahlfreiheit als »gemischter Akt« 746 ff.; als Akt des Willens 752 f.; Wurzel der Wahlfreiheit 691, 698 f., 749 f.
Wahlurteil 695 ff.
Wahrheit – die Wahrheit als transzendentaler Begriff 58, 69 ff.; Begriff der Wahrheit 71, 83 f., 644 f., 650 f.; die ontologische Wahrheit 71, 75, 644; die logische Wahrheit 58, 71, 85, 644 f., 650 f.; die »Ewigkeit« der Wahrheit 83 ff., 183 f.; die Wahrheit des Urteils 646 ff., 659 f.; die Wahrheit als Gut 670; der Wahrheitsbegriff bei Thomas und Kant 651
Wahrnehmung 571 ff., 588 f.
Welt – Einheit der Welt 65, 399 f., 771; Schöpfung der Welt 379 ff.; Endlichkeit der Welt 486 ff.; Erhaltung der Welt 386 ff.; Möglichkeit einer ewigen Welt 365 ff.; die Ordnung in der Welt 158, 160, 282, 393 f., 414 ff., 493; die Ordnung in der Welt und der Zufall 771; die »bestmögliche Welt« 418 f.; Vollendung und Verklärung der Welt 799
Weltbild – das moderne Weltbild und der Thomismus 502 ff.; das antike Weltbild 503
Werden – Begriff des Werdens 106; die Wirklichkeit des Werdens 107 ff.; das substantielle Werden 423 ff.; das akzidentelle Werden 458 ff.
Wesenheit – Begriff der Wesenheit 76, 116 f., 499; Erkennbarkeit der Wesenheit 552 f., 558; die Wesenheiten als Gegenstand der Verstandeserkenntnis 599, 641, 646; Wesen und Dasein 57, 118, 227, 648, 883
Wiedererinnerung 594 ff.
Wille 214, 293, 496, 681 ff.; das Naturstreben des menschlichen Willens 681 f., 710, 714 f., 739 f.; das letzte Ziel des menschlichen Willens 684, 729 f.; Wille und Erkenntnis 318, 691 ff., 705 f.
Willensfreiheit – das Problem der Willensfreiheit 694 ff.; Willensfreiheit und Kausalgesetz 769 ff.; Willensfreiheit und Vorherbestimmung 335 ff.; die Willensfreiheit bei Thomas und Kant 769, 772 ff.; die Freiheit der Indifferenz 701; die »Artbestimmung« des Wollens 703 ff., 717 ff.; die »Ausübung« des Wollens 703 ff., 708 ff.; die »Überle-

gung« 709 f., 713; die Norm des Wollens 731 ff.; die Bestimmung durch die Umstände 733 ff.; durch die Anlagen 735 ff.; die Sittlichkeit des Wollens 809 ff.
Wirklichkeit siehe »Akt«
Wirkung 161, 201 f., 235
Wort – das »geistige Wort« 639

Z

Zahl 68, 131, 143, 150, 454 f.; Begriffsbestimmung 143; die abstrakte Zahl 145 f.; die konkrete Zahl 143, 146 ff.; die Zahl bei Pythagoras 104, 144
Zeit 131, 269, 452 ff.; 473 ff.; die Zeit als Kategorie 102, 104; Begriffsbestimmung 304, 476; Wesen der Zeit 373 f.; Zeit und Bewegung 474, 477 f., 480; die absolute Zeit 480 ff.; die relative Zeit 480 ff.; die unendliche Zeit 274 f., 371 ff.
Zeno – die Antinomie des Zeno 136 f.
Zeugung der Lebewesen 533 ff.; spontane Zeugung 448; Fortpflanzung durch Spaltung 534
Zielstrebigkeit in der Natur 213 ff. 493. 509 f., 706
Zufall – Begriff des Zufalls 64, 306, 393; die Quelle des Zufalls 64, 500 f.; der Zufall und die Erste Ursache 496 f.; Zufälligkeit in der Natur 493 ff., 755 ff.; Zufall und Vorsehung 334 f.; das zufällige Zukünftige 305 ff., 512 ff.
Zweckursache 90, 215, 254, 458
Zweideutig – Begriff des Zweideutigen 55, 244, 246
Zweitursachen – Wirklichkeit der Zweitursachen 164 f, 340
Zwitterwesen 73

DIESES BUCH
ERSCHEINT ALS VERÖFFENTLICHUNG DES
KATHOLISCHEN AKADEMIKERVERBANDES
DIE ÜBERSETZUNG AUS DEM FRANZÖSISCHEN
IST VON ROBERT GROSCHE, EBENSO
DAS NACHWORT

VON ROBERT GROSCHE

ist bei Jakob Hegner in Hellerau erschienen:

PAUL CLAUDEL

Gesetzt und gedruckt
bei Jakob Hegner in Hellerau bei Dresden

14/3.30

2 Fr.—

SMCL
3 5151 00246 3289